دارن أ. شِرْكات كريستوفر ج. إلّيسون
روناي ستارك لورانس ر. إياناكوني

ترجمة: د. عز الدين عناية

السّوق الدّينيّة في الغرب



السوق الدّينيّة في الغرب



نحو فكر
حضاري متجدد

الكتاب: السوق الدينية في الغرب

تأليف: دارن أ. شِرْكات   كريستوفر ج. إلّيسون
رودناي ستارك   لورانس ر. إياناكوني

ترجمة: د. عز الدين عناية

الإصدار الأول 2012 م
عدد النسخ: 1000/ **عدد الصفحات:** 112
التدقيق اللغوي: إسماعيل الكردي
الإشراف العام: يزن يعقوب/جوال 00963 933 418 181
الإخراج الفني: فؤاد يعقوب /جوال 00963 933 902 764

سورية - دمشق - ص.ب: 3397
هاتف: 00963 11 22 13 095
تلفاكس: 00963 11 22 33 013
www.darsafahat.com
info@darsafahat.com

ISBN الترقيم الدولي
978-9933-402-76-1

السوق الدِّينيّة في الغرب

تأليف:

دارن أ. شِركات
كريستوفر ج. إلّيسون
رودناي ستارك
لورانس ر. إياناكوني

ترجمة:

د. عزالدّين عناية



المحتوى

الباحثون

- دارن أ. شِرْكات (Darren E. Sherkat)

أستاذ علم الاجتماع بجامعة إلينوا الجنوبية، بالولايات المتّحدة الأمريكية، تنشغل أبحاثه بعلم اجتماع الأديان، وبالسلوكات العامة.

- كريستوفر. ج. إلّيسون (Christopher G. Ellison)

أستاذ بقسم علم اجتماع الأديان، بجامعة التكساس بأوت - أوستان، نشر العديد من الأبحاث والمقالات المتعلقة بالدراسات الدّينيّة.

- رودناي ستارك (Rodney Stark)

أستاذ علم الاجتماع، بجامعة بايلور، بالولايات المتّحدة، من أبرز مؤلّفاته «انبلاج فجر المسيحيّة»، الذي نُشر ضمن المنشورات الجامعية لجامعة برنستون، سنة 1996. آخر مؤلّفاته المنشورة «اكتشاف الله» 2007، لدى منشورات هارير كولينز، بنيويورك.

- لورانس ر. إياناكوني (Laurence R. Iannaccone)

متخصّص في اقتصاديات الأديان، يعمل أستاذاً بجامعة القدّيسة كلارا بكاليوفورنيا.

المترجم

أستاذ تونسي، يُدرس بجامعة «لاسابيينسا» في روما، و«الأورينتالي» بنابولي. من أعماله المنشورة: «نحن والمسيحية في العالم العربي وفي العالم»، توبقال، المغرب 2010.

كما ترجم عديداً من الأعمال؛ منها: كتاب علم الأديان مساهمة في التأسيس لميشال مسلان، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2009. الإسلام في أوروبا: أنماط الاندماج، لإنزو باتشي، كلمة، أبوظبي 2010.

الأبحاث: نُشرت بمجلة «إنكييستا» -Inchiesta- الإيطالية، السنة 32، العدد: 136 أبريل يونيو 2002، ضمن العدد الخاص بحاضر الدِّين في الغرب.

تمهيد

مازالت الرؤية الإيمانية للظّواهر الدّينيَّة في التناول العربي مهيمنة ومانعة لغيرها، ممَّا حدّ من سعة النظر، وقلّل من توظيف الأدوات، الأمر الذي يملي التنبّه للمقاربات العلمية الحديثة، المنضوية تحت علم الأديان: الإناسية، والاجتماعية، والنفسية، والتاريخية، وغيرها، للاستفادة من ثراء مناهجها.

ففي زمن الحوار - الذي إن لم يعشه الفرد والجمع، أُكْرِهَا على إتيانه - تحضر إناسة الفاكرة الدّينيَّة الغربية، في كافة غرفها، حجر زاوية للتخاطب الواعي معه، بيد أن واقع الحال يُظهر أن حقل الدّيني أكثر الحقول المهملة في الفكر العربي، عند تناول الإشكاليات الغربية، الأمر الذي شيّد أوهاماً عدّة حول الغرب. إذ لطالما أهملت المسألة عند التناول ضمن مغالطات إيديولوجية، جعلت الانشغال يُسقط زوايا أساسية من اهتمامه، ظنّاً أن الدّيني ولّى لديه، واندرس.

جرّاء ذلك العوز والنقص، بات الاهتمام بالغرب الدّيني، وبمناهجه العلمية المتابعة للظواهر الدّينيَّة، مطلباً حاجياً ومعرفياً. وعياً بالفجوة الواسعة، آثرنا ترجمة هذا العمل من اللّسان الإيطالي، لما يحويه من دراسات قيّمة، ذات صلة باجتماعيات الأديان المعاصرة، وبالمناهج العلمية، التي ترصد جدل مقاربات التديّن والعَلْمنة وتحرير السوق الدّينيَّة والحراك الدّيني في هذه المجتمعات، لنحاول - من خلالها - إماطة اللّثام عن وجه خفي للغرب. أملاً في لفت الانتباه لما يملكه من أدوات، وما يدور في خلده من انشغالات.

المترجم

روما — ربيع 2011

I

اتجاهات علم الاجتماع الدِّيني في قراءة الواقع الدِّيني الأمريكي

دارن أ. شِرْكات وكريستوفر ج. إلّيسون

مدخل

ممَّا يلاحظ أن علم الاجتماع الدِّيني بصدد اجتياز مرحلة تطوّر جوهرية، سواء في ما يتعلّق بالجانب المنهجي أو الفهمي. فقد عاينت الهيئات العلمية المنشغلة بدراسة الدِّين تطوّراً غير معهود للمشاركات في الملتقيات والتعاون الدراسي، وما رافقه حديثاً من إلحاق وحدة علم الاجتماع الدِّيني بالجمعية السوسيولوجية الأمريكية. وقد أعطت الكتابات النظرية والتطبيقية الأخيرة في علم الاجتماع الدِّيني، التي بلغ صداها أعمدة العديد من الصحف الجادة، دفعاً لإنعاش الحوار، ولإثارة النقاشات المختلفة. فللمرّة الأولى منذ الستّينيات، ينحو باحثون مختصّون في حقول مغايرة، للتوجّه بأبحاثهم نحو مشاغل علم الاجتماع الدِّيني، وكذلك للسعي لبلورة نظريات لها صلة بهذا العلم. فقد مثّل هذا التطوّر مفاجأة حقّة لعديد علماء الاجتماع، الذين حافظوا على مقولات نظريات العلمنة، التي تقدّر تقهقر دور الدِّين من الحياة الاجتماعية، وتراجع قوة التكتّلات الدِّينيَّة، وكذلك تقلّص الالتزام الدِّيني الفردي. وبالفعل، فقد أجْلت الأحداث الجارية في العالم - منذ انقضاء السبعينيات وحتى منتهى القرن العشرين - حضور الدِّين القوي والفاعل. ووفق البعض، يعدّ ظهور الرؤى الدِّينيَّة الأصولية في الولايات

المتّحدة وغيرها من الفضاءات[1]، إضافة إلى تأجّج النقاشات العامة بشأن الشعائر والحركات الدّينيّة الجديدة، تقريباً الأحداث الأوغل أثراً التي قادت إلى مراجعة التفكّر في الدّين. كما كان للحوارات النظرية والاختبارية بين علم الاجتماع الدّيني وقطاعات علم الاجتماع الأخرى، خصوصاً ما تعلّق منها بالعائلة وعلم الاجتماع الطبّي والحركات الاجتماعية، الدور الهام للدفع المستجدّ للانشغال بعلم الاجتماع الدّيني. فعديد مظاهر الحوار القائمة اليوم، ناشئة - أصلاً - عن جدل بين الدارسين المرتبطين بنظريات العلمنة وأولئك الذين يفسّرون السلوكات والتوجّهات الدّينيّة وفق رؤى مغايرة.

فلنظرية العلمنة تاريخ هام في العلوم الاجتماعية، بما لعبته من دور فعال في تطوّر علم الاجتماع الدّيني[2]. فهي تمثّل دافعاً إيديولوجياً يضرب بجذوره حتى عصر الاستنارة الغربي، بما كان لها من صدى في بلورة الوعي الشائع لدى عديد ممثلي النخبة الغربية[3]. وممّا يتّفق عليه منظّرو العَلمنة عموماً، أن مظاهر الاختلاف في المجتمع تشكّل الدعامة الأساسية للعلمنة[4]. بيْد أن التنظيرات تختلف بشأن

1- Marty ME., Appleby R.S., 1991, *Fundamentalisms Observed*, Chicago, Univ. Chicago Press.
2- Hadden J.K, 1987, *Toward desacrazing secularization theory*, "Soc. Forc." 65, 587-611.
3- *Ibid.*
Lechner F., 1991, *The case against secularization: a rebuttal*, "Soc. Forc." 69, 1103-19.
Stark R., Bainbridge W.S., 1985, *The Future of Religion: Secularization, Revival.* and Cult Formation, Berkeley, Univ. Calif. Press.
4- Dobbelaere K., 1985, *Secularization theories and sociological paradigms: a reformulation of the private-public dichotomy and the problem of social integration*, "Social. Anal." 46, 377-87.
Lechner F., 1991, *The case against secularisation...*, op. cit.
Tshanneno., 1991, The secularization paradigm: a systematization, "J. Sci. Stud. Relig." 30, 395-415.
Chaves M., 1994, *Secularization as declining religious authority*, "Soc. Forc." 72, 749-74.

التفاعلات وبشأن مخلّفات بعض السياقات. فتشانان مثلاً، في تحليله لسبع رؤى لمنظّري العلمنة، استطاع أن يحدّد - من خلالها - تجلّي اثني عشر بُعداً، نذكر منها: التمايز، والتعدّدية، والعقلنة، والعلمية واللاّاعتقاد[1]. ويساند دوبيلار القول بوجود معيارين مختلفين للعلمنة، بأربعة مستويات متنوّعة من التحليل[2]. وقد أعاد الأنصار الجدد تشكيل نظريات العلمنة مولين اهتماما في ذلك إلى السلطة المغايرة للدين[3]. قاد التنوّع الثري لسياقات تأويل العلمنة، الذي يقابله نقص في الفرضيات العملية العينية، بعض المعلّقين المنتقدين، إلى التصريح أن بعض تلك السياقات لا تشكّل نظرية[4]. ولذلك أيّاً كان الإطار النظري، فإن العديد من الدارسين ما فتئوا بصدد البحث في الظاهرة الدّينيّة وفق السياقات المعتادة للعلمنة، وأن النقاشات حولها - العلمنة - لا تزال حامية.

لقد بدأت الانتقادات تتسرّب إلى نظرية العلمنة، لمّا فقدت أطروحات الوظيفية التطوّرية شيئاً من بريقها في السبعينيات. فقد شرع علماء الاجتماع في نقد المفاهيم الرومانسية عن وجود وعي جمعي موحّد، وكذلك في انتقاد إملاءات أوروبا الغربية لتوجّهاتها الاقتصادية والثقافية على بقية العالم. ولاحظ علماء الاجتماع والمؤرّخون والإناسيون أن العالم - في الفترة التي سبقت العصور الحديثة - كان طافحاً بالممارسات والاعتقادات الدّينيّة غير الأرثوذكسية، وبمظاهر اللاّاعتقاد أيضاً[5]. كما يذهب منظّرون آخرون إلى أن الاختلاف والانعتاق عادة ما يعوّضان

1- **Tshanneno., 1991, *The secularization paradigm*..., op. cit.**
2- **Dobbelaere K., 1985, *Secularization theories*..., op. cit.**
3- **Chaves M., 1994, *Secularization as declining*..., op. cit.**
4- **Hadden J.K,, 1987, *Toward desacrazing*..., op. cit.**
5- **Douglas M., 1982, *The effects of modernization on religious change*, "*Daedalus*" 111, 1-19.**

بظواهر اللا-اختلاف والانعتاق المستجد[1]، وأن الاختلاف الوظيفي للمؤسّسات الدِّينيَّة لا يحدّ من حصول أثر على السياسة والاقتصاد والثقافة، وعلى مظاهر أخرى من الحياة الاجتماعية[2].

إنّ تعقّد الظاهرة الدِّينيَّة - إضافة إلى الخاصية الاستبطانية للتجارب الفردية - يولّد صعوبة لبلورة فهم، من وجهة نظر نظريات العلمنة. وفي الوقت الذي لا يزال فيه بعض الدارسين يعملون بكدّ، لغرض المحافظة على تلك النظرة للعالم، فإن منظّراً لامعاً للعلمنة، مثل بيتر برجر رفضها. وبالتالي؛ لم تبدأ سياقات أخرى مغايرة في الظهور إلاّ في أعقاب السبعينيات، عندما بدأ رودناي ستارك ووليام سيمس باينبريدج بعمل، بَلَغَا منتهاه في مؤلّفاتهما النظرية القيّمة[3]، وكذلك لما شرع الدارسون المنشغلون بمتابعة الحركات الاجتماعية في التحوّل باهتماماتهم شطر الحركات الدِّينيَّة[4]. فقد قادت السياقات النظرية المستحدَثة، والتقدّم المتطوّر للصرّامة المنهجية، العديدَ لإعلان انبلاج «معيار مستجدّ» على تجذّر في نظرية الاختيار العقلي وفي التحليل التجريبي[5].

1- J Tiryakian E.A., 1992, *Dialectics of modernity: reenchantment and dedifferentiation as counterprocesses. In Social Change and Modernity*, ed. H. Haferkamp, N. Smelser, pp. 78-96, Berkeley, Univ. Calif. Press.

2- Beyer P., 1994, *Religion and Globalization*, London, Sage.

3- Stark R., Bainbridge W.S., 1985, *The Future of Religion…*, op. cit.

Stark R., Bainbridge W.S., 1987, *A Theory of Religion*, Toronto, Lang.

4- Hall J.R., 1988a, *Collective welfare as resource immobilization in Peoples' Temple: a case study of a poor people's religious social movement*, "Social. Anal." 49, 64s-77s.

Snow DA., 1993, *Shakabuku: a study of the Nichiren Shoshu Buddhist movement in America*, New York, Garland.

Rochford E.B., 1985, *Hare Krishna in America*, New Brunswick, N.J., Rutgers Univ. Press

Zald M.N., 1982, *Theological crucibles, social movements in and of religion*. Rev. Relig. Res. 23,317-36.

5- Warner R.S., 1993, *Work in progress toward a new paradigm for the sociological study of religion in the United States*, "Am. J. Social." 98, 1044-93.

نبدأ عرضنا بمختارات من أبحاث متنوّعة في الاعتقادات والالتزامات الدِّينيَّة، مركّزين الاهتمام - أساساً - على الأبحاث الجارية في الولايات المتحدة. ثم في جانب آخر، نعالج تأثير الدِّين على: السياسة، والأسرة، والصحّة، والرفاهية، والفضاء الحر، والرأسمال الاجتماعي.

1- الاعتقادات والالتزامات الدِّينيَّة في الولايات المتحدة

تركّزت الأبحاث في مسائل الاعتقادات الدِّينيَّة والمشاركة والانتماء على ثلاثة محاور:

أ - توزّع الاعتقادات والالتزامات الدِّينيَّة. ب - توجّهات الاعتقادات والتمظهرات ذات الصلة. ج - الرؤى المستقبلية لأنماط التديّن.

تحوز الاعتقادات الدِّينيَّة أهمية عالية في الولايات المتحدة، إذ تكشف متابعات الرقابة الاجتماعية العامة *-General Social Survey-* أن:

- ما يقارب 63٪ من الأمريكيين ليس لهم في الله شكّ، في حين 2،2٪ فقط لا يؤمنون بالله.

- ما يقارب ثلث الأمريكيين يعتقدون أن الكتاب المقدّس هو كلام الله الحق، وأكثر من 80٪ يرونه إلهاماً إلهياً.

- كما يؤمن 77٪ بالجنّة، و63٪ بالجحيم، و58٪ بوجود الشيطان.

ليس ضبط هذه الاعتقادات هيّناً إثباته، بسبب تنوّع الاستمارات، ونظراً إلى مختلف إجراءات الانتقاء. وكيفما كان، فإن تحليلات أرقام معهد غالوب تبدو كاشفة عن إهمال طفيف لبعض المعايير المتعلّقة بالأرثوذكسية الدِّينيَّة، خصوصاً ما له صلة بعصمة الكتاب المقدّس[1]،

1- Glenn N.D., 1987, *Social trends in the United States: evidence from sample surveys*, “Pub. Opin. Q.” 51, 5 109-S 126.=

وإن لم تستعمل الاستطلاعات الأولى منتقيات للمقارنة أو إجراءات للإثبات. على خلاف ذلك، فإن الاعتقادات في الله والآخرة ثابتة بجلاء[1].

يبقى مستوى المشاركة والانتماء للمنظّمات الدّينيّة عالياً، مقارنة بدول أخرى، ومقارنة كذلك بأصناف مغايرة من الأنشطة التطوّعيّة[2]. فتقديرات الرقابة الاجتماعية العامة تبيّن أن 61٪ من الأمريكيين يصرّحون بانتمائهم إلى جمعيات دينية، و29٪ يكشفون عن ارتياد الكنيسة أسبوعياً، وبشكل عام، يعلن 45٪ عن ذهابهم إلى الكنيسة مرّة في الشهر على الأقل. يوجد حوار موسّع بشأن ضبط نسب المشاركة في الولايات المتحدة، التي تنبني على مدى مصداقية التقارير المجمّعة من طرف الكنائس نفسها، عبر الرصد الآلي. يساند بعض الباحثين القول إن الأمريكيين يُعلون من تقديرات نسب الارتياد على الكنيسة، وإن الأعداد الصحيحة تقارب نصف ما يصرّح به الناس عبر الاستقصاءات، مقترحين أن قرابة 22٪ من الأمريكيين يشاركون في الخدمات الدّينيّة أسبوعياً[3]. كيفما كان، فإن هذا التقديرات الاتفاقية للمشاركة، عالية جداً من حيث مقارنتها بأعداد الأنشطة الأسبوعية في الجمعيات

=Greeley A., 1989, *Religious Change in America*, Cambridge, MA., Harvard Univ. Press.

Smith T.W., 1992, *Are conservative churches growing?*, "Rev. Relig. Res." 33, 305-29.

1- Greeley A., 1989, *Religious Change in America...*, op. cit.

Harley B., Firebaugh G., 1993, *Americans' belief in an after life: trends over the past two decades*, "J. Sci. Stud Relig." 32, 269-78.

2- Verweij J., Ester P., Nauta R., 1997, *Secularization as an economic and cultural phenomenon: a cross-national analysis*, "J. Sci. Stud Relig." 36,309-24.

3- Hadaway C.K., Marler P.L., Chaves M., 1993, *What the polls don't show: a closer look at church attendance*, "Am. Social. Rev." 58, 741-52.

التطوّعية الأخرى. تشير انتقادات الأرقام المبالغ فيها إلى وجود مشاكل متعلّقة بتحديد أعداد المنضوين تحت الكنائس، وكذلك حول صحّة الأعداد بشأن التردّد ومظاهر الخلل الناتجة عن نسبة الاستجابة المنخفضة للحاسب الآلي، جرّاء أن الحصر العددي ليس شيئاً معتاداً[1]. من جانب آخر، لا تسجّل معظم الأبحاث تنوّعات جليّة في المشاركة الدّينيّة، سوى تقلّص طفيف بفعل تراجع الكاثوليكية في الستّينيات[2].

فالأمريكيون يقضّون جانباً هاماً من أوقاتهم في خدمة المنظّمات الدّينيّة، كما ينفقون نسبة معتبرة من أموالهم عليها، بمعدّل **440** دولاراً سنوياً للعائلة، وفق إحصاءات الرقابة الاجتماعية العامة[3]. فقد تجاوزت المدفوعات للمنظّمات الخمس عشرة الكبرى - التي كشفت عن أرقام وارداتها- **18** مليار دولار في سنة **1996**، في حين أن ستّاً من بين المنظّمات العشر الكبرى لم تقدّم تقارير بشأن المدفوعات إليها[4].

إذ تجعل المدفوعات، مضافاً إليها مجموع مصاريف الأنشطة والمقتنيات الأخرى (مثل ما يتعلّق منها بالمطبوعات والموسيقى والأزياء)،

1- **Hout M., Greeley A., 1998, *What church officials' reports don't show: another look at church attendance data*, "Am. Social. Rev." 63, 113-19.**

Woodberry R.D., 1998, *When surveys lie and people tell the truth: How surveys over sample church attenders*, "Am. Sociol. Rev." 63, 119-22.

2- **Hout M., Greeley A., 1987, *The center doesn't hold: church attendance in the United States 1940-1984*, "Am. Social. Rev." 52, 325-45.**

Glenn N.D., 1987, *Social trends in the United States...*, op. cit.

Greeley A., 1989, *Religious Change in America...*, op. cit.

Presser S., Stinson L., 1998, *Data collection mode and social desirability bias in self reported religious attendance*, "Am. Sociol. Rev." 63, 137-145.

3- **Hoge D.R., Yang F., 1994, *Determinants of religious giving in American denominations: data from two nationwide surveys*, "Rev. Refg. Res." 36,123-49.**

4- **Bedell KB., 1997, *Yearbook of American and Canadian Churches*, Nashville, TN., Abingdon.**

الدّين صناعة هامة في الولايات المتّحدة الأمريكية[1]، ومكوّناً أساسياً للقطاع غير الربحي في الاقتصاد[2].

ثمة مظهر جليّ يميّز التدّين الأمريكي، حيث يتنوّع الالتزام الذاتي وفق الجماعة الدّينيَّة. ولكون اختلاف القطاعات الدّينيَّة بشتّى التمايزات بينها، من الأمور المعتادة في مختلف أرجاء العالم، فقد دفع ذلك - غالباً - إلى اعتبار التعدّدية الدّينيَّة مقوّماً أساسياً للدّين في الولايات المتحدة[3]. فهناك ما يزيد عن **2100** جماعة دينيّة في أمريكا، حاوية لتنوّعات شتّى من الطقوس والنِّحل الدّينيَّة الجديدة[4]، وفي هذا المركّب هناك **133** جماعة تحفل بـ **55** مليون عضو منخرط، و**137** مليوناً من الموالين[5]. وتبيّن أرقام الرقابة الاجتماعية العامة، خلال سنوات **1989-1996**، أن **25**٪ من الأمريكيين يعرّفون ذواتهم بكونهم من الكاثوليك، وتقريباً **26**٪ هم ممّن ينضوون في تجمّعات المعمدانيين والبروتستانت المحافظين (مثل تجمّع الربّ، وكنائس المسيح، وكنيسة الربّ المسيح، والناصرية، والبندكستيين) والبروتستانت المعتدلين والتحرّريين (مثل الكنائس الأسقفية، والقسّيسية، والميتوديين واللّوثريين) الذين يمثّلون **29**٪؛ وأن أكثر من **9**٪ ليسوا متديّنين، و**2،5**٪ من اليهود، وما يقارب **2**٪ يصرّحون بانتمائهم لتكتّلات غير مسيحية. فالهوية الدّينيَّة تتنوّع جلياً بين الأقلّيات والإثنيات. فمثلاً بين الأمريكيين من أصل إفريقي: يصرّح **54**٪ بانضوائهم تحت تكتّل المعمدانيين، و**11**٪

---

1 - **Moore R.L., 1994, *Selling God.* Oxford, U.K., Oxford Univ. Press.**

2- **Wuthnow R., 1991b, *Between States and Marets*, Princeton, N.J., Princeton Univ. Press.**

3- **Tiryakian E.A., 1993, *American religious exceptionalism: a reconsideration*, "Anti. Am. Acad. Polit. Soc. Sci." 527,40-54.**

4- **Melton J.G., 1996, *Encyclopedia of American Religions*, Detroit, MI, Gaie Res.**

5- **Bradley MB., et al. 1992, *Churches and church membership in the United States*, 1990, Atlanta, Glenmary Res.**

تحت نحل محافظة مثل كنيسة الربّ المسيح، و11٪ منهم تحت تجمّع الميتوديين، وهناك 7٪ فقط منهم ممَّن يُعدّون من الكاثوليك، كما أن أقلّ من 2٪ ينضوون تحت جماعات غير مسيحية، مثل مختلف الجماعات المسلمة[1]. تؤثّر التنوّعات الإثنية على التعدّدية الدِّينيَّة بشكل خفيّ، وقد بدأ البحث في ديانات الأقليات المهاجرة[2]، بفعل ما تفرضه الحاجة من دراسات في المجال. ومن اللاّزم - أيضاً - إبراز أن الانتماءات الدِّينيَّة تتركّز في أنحاء محدّدة من البلاد. فالكاثوليك يتواجدون في الشمال الشرقي، وفي الجنوب الغربي، في حين يحضر اللّوثريون - أساساً - في المناطق العليا للميدويست. ويسيطر المعمدانيون على الجنوب. وأمّا المرمونيون؛ فيتوزّعون على الجبال الداخلية الغربية[3]. ويُلاحظ أن ما يناهز ثلث الأمريكيين يبدّلون انتماءاتهم الدِّينيَّة، وما يقارب الثلث من هؤلاء الناكصين يقوم بأكثر من تحوّل[4]. وتبيِّن سواء أرقام الحاسب الآلي أو إحصائيات مختلف التجمّعات أن نحل البروتستانتية المحافظة وشهود يَهْوَه والمرمونيين وغير المتديّنين، كان لها «تنامياً هامشياً» بسبب تغييرات الانتماء، ناهيك عن مسبّبات أخرى. في حين تتّجه الكنائس البروتستانتية المعتدلة والتحرّرية نحو خسران بعض المواقع في الميدان[5].

1- Ellison C.G., Sherkat D.E., 1990, *Patterns of religious mobility among black Americans*, "Social. Q." 31, 551-68.

2- Warner R.S., Wittner J.G., 1998, *Gatherings in Diaspora. Religious Communities and the New Immigration*, Philadelphia, PA., Temple Univ. Press.

3- Bradley MB., et al. 1992, *Churches and church membership...*, op. cit.

4- Roof W.C. 1989. *Multiple religious switching*. "J. Sci. Stud. Relig." 28, 530-35.

5- Bedell KB., 1997, *Yearbook of American and Canadian Churches...*, op. cit.

Ellison C.G., Sherkat D.E., 1990, *Patterns of religious mobility...*, op. cit.

Hadaway C.K., Marler P.L., 1994, *All in the family: religious mobility in America*, "Rev. Relig. Res." 35,97-110.

Smith T.W., 1992, *Are conservative churches growing? ...*, op. cit.

وبخلاف الرأي الشائع، فإن آرقام التحوّلات الدّينيّة لا تشهد أيّ تنام[1].

تبيّن الأبحاث - بشكل جلي - أن الاعتقادات والسلوكات الدّينيّة ناشطة جرّاء عوامل:

أ - الاحتضان العائلي والدّيني.

ب - الجنس.

ج - الحالة الاجتماعية.

د - أحداث الحياة والتقدّم في السنّ.

يؤثّر الأولياء على معتقدات الأبناء والتزاماتهم، سواء بطريقة مباشرة، عبر التشارك في الاعتقادات والالتزامات[2]، أو كذلك عبر سياق العلاقات الاجتماعية[3]. ويميل الأولياء أكثر نحو توريث نوعية التديّن والانتماء، حين تغمرهم التزامات دينية مشتركة[4]. ويوفّق الأزواج

1- Sullins D.P., 1993, *Switching dose to home: volatility or coherence in Protestant affiliation patterns?*, "Soc. Fore." 72, 399-4 19.

2- Hoge D.R., Johnson B., Luidens D.A., 1994, *Vanishing Boundaries: the Religion of Mainline Protestant Baby Boomers*, Louisville, K.Y., John Knox.

Kelley J., De Graaf N.D., 1997, *National context, parental socialization, and religious belief results from 15 nations*, "Am. Sociol. Rev." 62, 639-59.

Myers S.M., 1996, *An interactive model of religiosity inheritance: the importance of family context*, "Am. Sociol. Rev." 61, 858-66.

Sherkat DE., 1998, *Counterculture or continuity? Competing influences on baby boomers. Religious orientations and participation*, "Soc. Fore." 76, 1087-1115.

3- Cornwall M., 1989, *The determinants of religious behaviour: a theoretical model and empirical test*, "Soc. Fore." 68, 572-92.

4- Myers S.M., 1996, *An interactive model of religiosity inheritance...*, op. cit.

Sandomirsky S., Wilson J., 1990, *Processes of disaffiliation: religious mobility among men and women*, "Soc. Fore." 684, 1211-29.

Sherkat D.E., 1991, *Leaving the faith: testing theories of religious switching using survival models*, "Soc. Science Res." 20, 17 1-87.

الكاثوليك والبروتستانت المحافظون في نقل الدّين إلى الأبناء حتى عند الفراق[1]. وتدفع النِّحل البروتستانتية المحافظة أفرادها إلى اعتناق كمّ أوفر من الاعتقادات الدِّينيَّة التقليدية، وكذلك للمشاركة في أنشطة دينية دائمة. وبالنتيجة، فإن أفراد التجمّعات المحافظة هم أقلّ ميلاً للتملّص من الدّين، كما أنهم يُقضّون وقتاً أطول، وينفقون مالاً أوفر على تلك التجمّعات[2].

تشارك النسوة بنسب عالية في الجمعيات الدِّينيَّة، بل ويملن - بشكل أقل - لنبّذ الدّين، كما أنهن يتمسّكن باعتقادات دينية أكثر أرثوذكسية مقارنة بالرجال[3]. وبرغم التعاليم والأحكام النابذة للنّساء ظاهرياً[4]، فإن المنظّمات الدِّينيَّة تفتح فضاءاتها الاجتماعية، وتقدّم دعمها لتشجيع مشاركات النساء، مانحة إياهن فرصاً عديدة لتقلّد المسؤولية[5]. ويتبيّن أن النساء الشابات لهن قدرة اندماج اجتماعية أكبر،

1- Nelsen H.M., 1990, *The religious identification of children of interfaith marriages*, "Rev. Relig. Res." 32, 122-34.

2- Hoge D.R., Yang F., 1994, *Determinants of religious giving*..., op. cit.

Iannaccone L.R., Olson D.V., Stark R., 1995, *Religious resources and church growth*, "Soc. Forc." 74, 705-3 1.

Sherkat DE., 1998, *Counterculture or continuity?* ..., op. cit.

Sherkat D.E., Wilson J., 1995, *Preferences, constraints, and choices in religious markets: an examination of religious switching and apostasy*, "Soc. Fore." 73, 993-1026.

3- De Vaus D., McAllister L., 1987, *Gender differences in religion: a test of the structural location theory*, "Am. Social Rev." 5, 172-81.

Miller A.S., Hoffman J.P., 1995, *Risk and religion: an explanation of gender differences in religiosity*, "J. Sci. Stud. Relig." 34, 63-75.

Sherkat DE., 1998, *Counterculture or continuity?* ..., op. cit.

Willson J., Sherkat DE., 1994, *Returning to the fold*, "J. Sci. Stud. Relig." 33, 148-61.

4- Peek C.W., Lowe G.D., Williams L.S., 1991, *Gender and God's Word. another look at religious fundamentalism and sexism*, "Soc. Fore." 69,1205-21.

5- Bartkowski J.P. 1997, *Debating patriarchy: discursive disputes over spousal authority among evangelical family commentators*, "J. Sci. Stud. Relig." 36, 393-410.=

ويشكل موفّق، مع الاعتقادات والالتزامات الدِّينيَّة، فمهامهنّ الأساسية في المنزل تسهّل دفعهنّ إلى تدعيم وتقلّد هذه الدور[1]. ويفترض منظّرون، كون النساء عرضة إلى مخاطر أوفر، فإن ذلك يقودهنّ ليصرن أكثر تديّناً[2].

تخلّف الوقائع الاجتماعية آثاراً متنوّعة على الاعتقادات والالتزامات الدِّينيَّة. فنجد المستويات التعليمية العليا لها تأثير سلبي على الولاء للاعتقادات الدِّينيَّة التقليدية؛ بأي شكل، فالتعليم يدفع - في العموم - بالمشاركة في المنظّمات الدِّينيَّة[3]. ونجد الأفراد الذين لديهم دخل أعلى يقدّمون مالاً أوفر إلى الجمعيات الدِّينيَّة، ولو أن مساهماتهم تعدّ أقلّ، مقدَّرة بنسبة مئوية من المحصول[4]. كما يسعى الأشخاص ذوو الدخل المرتفع إلى تحويل التبرّعات إلى الجمعيات الدِّينيَّة[5]. وتنمّي متابعة مستوى تعليمي معيّن فرص مغادرة الانتماء إلى الجمعيات الدِّينيَّة، وأمّا تجاوز المستوى التعليمي المتوسّط في التجمّعات الدِّينيَّة؛ فإنه يشجّع على الارتداد والتحوّل الدِّيني[6]. ويكشف

=McNamara P.H., 1984, *Conservative Christian families and their moral world: some reflections for sociologists*, "Social. Anal." 46, 93-99.

Stark R., Bainbridge W.S., 1985, *The Future of Religion...*, op. cit.

1- De Vaus D., McAllister L., 1987, *Gender differences in religion...*, op. cit.

2- Miller A.S., Hoffman J.P., 1995, *Risk and religion...*, op. cit.

3- Iannaccone L.R., 1997, *Skewness explained: a rational choice Model of religious giving*, "J. Sci. Stud Relig." 36, 141-57.

Johnson DC., 1997, *Formal education vs. religious belief soliciting new evidence with multinomial logit modeling*, "J. Sci. Stud. Relig." 36, 231-46.

Sherkat DE., 1998, *Counterculture or continuity?...*, op. cit.

4- Hoge D.R., Yang F., 1994, *Determinants of religious giving...*, op. cit.

5- Iannaccone L.R., 1997, *Skewness explained...*, op. cit.

6- Sherkat D.E., 1991, *Leaving the faith...*, op. cit.

Sherkat D.E., Wilson J., 1995, *Preferences, constraints...*, op. cit.

أثر التداخل المتين بين الالتزامات الدِّينيَّة وتكوين العائلة وتربية الأبناء بشكل جلي، على السلوك الدِّيني أثناء مشوار الحياة. فغالباً ما يشجّع الزواج أو إنجاب الأبناء على المشاركة الدِّينيَّة، في حين أن الطلاق والمعاشرة غير الشرعية غالباً ما يحدّان منها[1].

فآثار تلك الأحداث في الحياة، ذات أهمية على السلوكات الدِّينيَّة. فعندما يتزوّج فردان، ويكون لهما بنين في سن مّا فهما غالباً ما يتمتّعان بالمساعدة الاجتماعية التي تمنح إلى الأولياء من الجمعيات الدِّينيَّة.

يبيّن البحث أن الأفراد الذين لديهم أبناء، وهم يشارفون العشرين أو في بداية الثلاثين، تعلو نسبة مشاركتهم الدِّينيَّة[2]. كما يضاعف الزواج بين أفراد مختلفي الديانة نسبة التحوّل الدِّيني[3]، حيث نجد الزوجين غالباً ما يتحاوران في مسائل الالتزامات الدِّينيَّة.

ويشجّع التقدّم في السنّ على المشاركة الدِّينيَّة، حيث يبدو الأمر عائداً إلى أسباب الاندماج المتطوّر، وإلى الرغبة في المساندة الاجتماعية، أو كذلك إلى حاجة كبيرة لتفسير معنى الحياة[4].

لقد حلّل الدارسون تأثير الحراك الجهوي والجَغرافي على التديّن

1- Stolzenberg R.M., Blair-Loy M., Waite L.J., 1995, *Religious participation in early adulthood: age and family life cycle effects on church membership*, "Am. Sociol. Rev." 60, 84-103.

Thornton A., Axinn W.G., Hill D.H., 1992, *Reciprocal effects of religiosity, cohabitation, and marriage*, "Am. J. Sociol." 98, 628-51.

Myers S.M., 1996, *An interactive model of religiosity inheritance...*, op. cit.

Sherkat DE., 1998, *Counterculture or continuity? ...*, op. cit.

2- Stolzenberg R.M., Blair-Loy M., Waite L.J., 1995, *Religious participation...*, op. cit.

3- Lazerwitz B., 1995, Denominational retention and switching among American Jews, "J. Sci. Stud. Relig." 34, 499-506.

Sherkat D.E., 1991, *Leaving the faith...*, op. cit.

Sandomirsky S., Wilson J., 1990, *Processes of disaffiliation...*, op. cit.

4- Stark R., Bainbridge W.S., 1987, *A Theory of Religion...*, op. cit.

وأولوهما اهتماماً خاصاً. فمثلاً ساهمت بعض التمركزات الجهوية لبعض التجمّعات الدِّينيَّة في الولايات المتّحدة، في إضفاء نعوتات مميّزة، حيث عُدّ الجنوب أكثر «تقوى» والغرب نسبياً غير متديّن[1].

وتبيّن بعض الأبحاث أن الهجرة نحو المناطق الأقلّ التزاماً تقلّل من التقى الدِّيني، في حين التحوّل نحو فضاءات أكثر ورعاً ينمّي المشاركة الدِّينيَّة، ويولي الإيمان أهمية[2].

أما الأمريكيون من أصل إفريقي، القاطنون في الجنوب وخصوصاً في الجنوب الريفي؛ فيسجّلون نسبة عالية من المشاركة الدِّينيَّة، كما ليست لديهم استعدادات إلى هجران الدِّين[3].

إضافة إلى هذا، نجد أن الحراك الجَغرافي غالباً ما يفكّك الروابط الاجتماعية، ويقود إلى تغيير الانتماء الدِّيني، دون استبعاد الاهتداء إلى حركات دينية جديدة[4].

1- Shibley M., 1996, ***Resurgent Evangelicalism in the US***, **Columbia, Univ. South Carolina Press.**

Smith C., Sikkink D., Bailey J., 1998, ***Devotion in Dixie and beyond***, **"J. Sci. Stud Relig." 37, 494-506.**

Stark R., Bainbridge W.S., 1985, ***The Future of Religion...***, **op. cit.**

2- **Smith C., Sikkink D., Bailey J., 1998,** ***Devotion in Dixie and beyond...***, **op. cit.**

3- **Ellison C.G., Sherkat D.E., 1995,** ***The semi voluntary institution revisited: regional variations in church participation among black Americans***, **"Soc. Fore." 73, 1415-37.**

Sherkat D.E., Ellison C.G., 1991, ***The politics of black religious change: disaffiliation from black mainline denominations***, **"Soc. Fore." 70, 431-54.**

4- **Sherkat D.E., 1991,** ***Leaving the faith...***, **op. cit.**

Stark R., Bainbridge W.S., 1985, ***The Future of Religion...***, **op. cit.**

2 - تأثير الدّين على الحياة الاجتماعية

كان الانشغال المستجدّ لعلم الاجتماع الدّيني مدفوعاً نحو التنبّه إلى آثار الاعتقادات والالتزامات الفردية، وكذلك إلى أثر المؤسّسات الدّينيّة على قطاعات الحياة الاجتماعية الأخرى. فلا يرفض الدّين التواري فحسب، بل يواصل تأثيره على:

أ - الانتماءات والالتزامات السياسية.

ب - العلاقات الأسرية.

ج - الصحّة والرفاهية.

د - الفضاء الاجتماعي الحرّ والرأسمال الاجتماعي.

الدّين والحركات الاجتماعية والسياسية

لاقت دراسة التّماس بين الدّين والسياسة دفعاً مستجدّاً منذ ظهور «المسيحيّة المسيَّسة» بأغلبية محافظة في السبعينيات، وكذلك منذ ظهور الحركات الإسلامية الثورية في الشرق الأوسط[1]. فعلى مدى فترة طويلة، أهمل الدارسون الدور النافذ للدّين في العالم السياسي، برغم نشوب صراعات سياسية في إيرلندا والهند وسيريلانكا وفلسطين والبوسنة، وفي عدّة بقاع أخرى، كانت فيها المسبّبات الدّينيَّة جلية[2]. فللاعتقادات الدّينيّة والالتزامات والأصول، دور هام في تشكيل الهويات العرْقية، والمحافظة عليها، بما توفّره من حوافز إيديولوجية ووسائل

1- Jelen T.G., 1998, *Research in religion and mass political behavior in the United States*, "Am. Polit. Q." 26, 110-34.

Marty ME., Appleby R.S., 1991, *Fundamentalisms...*, op. cit.

2- Hadden J.K,, 1987, *Toward desacrazing...*, op. cit.

Smith C., 1996a, *Disruptive Religion: The Force of Faith in Social J Movement Activism*, New York, Rutledge.

تُوظّف في تأجيج الصراعات العرقية: من معركة الحقوق المدنية للزّنوج في الولايات المتّحدة، إلى المطالبة بالعدالة الاجتماعية في أمريكا اللاتينية، إلى الحركات الإسلامية والصهيونية في الشرق الأوسط[1]. فعلى مدى فترات طويلة من السبعينيات والثمانينيات، تغافل دارسو الحركات السياسية عن التأثيرات الثقافية لأنشطة بعض الحركات، وتحدّث منظرو الحركية النشاطية الأهمية العالية للدّين في النضال من أجل الاعتراف بالحقوق المدنية للأمريكيين من أصل إفريقي، بما وفّر لهم من سندات تنظيم ورمزية: تسيير، قوة حاضرة ومتوفّرة، منحشرة في شبكة اجتماعية كثيفة، ومصدر محلي للأصول. وقد ساعدت هذه التحاليل على لفت الانتباه للصلّة الرابطة بين الدّين والحركات الاجتماعية[2].

وبالغت التطوّرات الجديدة للنظرية في إبراز أهمية دور المؤسّسات الثقافية بالنسبة إلى الحركات الاجتماعية[3]، مما دفع بهذا المنعرج الثقافي نحو إعادة اختبار الشكل، الذي يمكن أن تلعبه الإيديولوجيات والمؤسّسات الدّينيّة في:

1- Beyer P., 1994, *Religion and Globalization...*, op. cit.

Billings D.B., Scott S.L., 1994, *Religion and political legitimation*, "Annu. Rev. Social." 20, 173-202.

Casanova J., 1994, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, L. Univ. Chicago Press.

Moaddel M., 1996, *The social bases and discursive context of the rise of Islamic fundamentalism: the cases of Iran and Syria*, "Social. Inq." 66,330-55.

Smith C., 1996a, *Disruptive Religion...*, op. cit.

2- Morris A.D., 1984, *The Origins of the Civil Rights...*, op. cit.

Oberschall A., 1993, *Social Movements*, New Brunswick, N.J., Transaction.

Zald MN., 1982, *Theological crucibles...*, op. cit.

3- Johnston H., Klandermans B., 1995, *Social Movements and Culture, Minneapolis*, M.N., Univ. Minn. Press.

Morris AD., Mueller CM., 1992, *Frontiers in Social Movement Theory*, New Haven, CT., Yale Univ. Press.

أ – توفير منطلق عملي يحدّد متطلّبات الحركة.

ب – أثرُ مختلف مواقف الحركة.

ج – خلق مشروعية اجتماعية لدفع الحراك وتجنّب الكبت.

د – منح صوت للحركات الاجتماعية، بمساعدتها في إحداث حراك عقلاني في عملها، ولتأسيس الهويات الجماعية وصياغة التكتّلات المتضامنة[1].

وقد تجلّى من الأبحاث الحديثة، الجارية في مجال الدراسات المتعلّقة بالصلة بين الدّين والحركات الاجتماعية، أن الإيديولوجيات، التي تؤكّد على «الهوية» و«الاختلاف» مع إمكانية مصادر تنظيمية، حاوية عناصر من اليمين المتشدّد[2]، وظّفها نشطاء الجماعات الليبرالية البروتستانتية والكاثوليكية للاعتراف بمشروعية الإجهاض[3]، أين توفّر المسيحية المحافظة، بشكل بارز، مصادر رمزية ومادية للجماعات المضادة للإجهاض مثل –*Operation Rescue*–[4]، فقد مثّل منتمون

1- Hunt S.A., Benford R.D., Snow D.A., 1994, *Identity fields: framing processes and the social construction of movement identities.* In *New Social Movements: From Ideology to Identity*, ed. E. Larana, H. Johnston, J.R. Gusfield, pp. 185-208. Philadelphia, P.A., Temple Univ. Press.

Oberschall A., Kim F.I., 1996, *Identity and action*; "Mobilization" 1, 63-86.

Smith C., 1996a, *Disruptive Religion...*, op. cit.

2- Aho J.A., 1990, *The Politics of Righteousness: Idaho Christian Patriotism, Seattle, Univ.* Wash. Press.

Barkun M., 1994, *Religion and the Racist Right*, Chapel Hill: Univ. N. Carolina Press.

3- Staggenborg 5., 1991, *The Pro-Choice Movement*, Oxford, U.K., Oxford Univ. Press.

4- Blanchard D., 1994, *The Anti-Abortion Movement and the Rise of the Religious Right*, New York, Twayne.

Williams R.H., Blackburn J., 1996, *Many are called but few obey: ideological commitment and activism in operation rescue. In Disruptive Religion: The Force of Faith in Social Movement Activism*, ed. C. Smith, pp. 167-88, New York, Rutledge.

كاثوليك وبروتستانت ليبراليون دافعاً للحركات المناهضة للتدخّلات العسكرية للولايات المتحّدة في أمريكا الوسطى[1]. وتؤثّر في الولايات المتحدّة الانتماءات والالتزامات الدّينيّة - بشكل جوهري - على التوجّهات السياسية التي تتعلّق بمسائل خلقية مثل: الدعارة[2] والإجهاض[3] واللّواط[4].

فالهوة الفاصلة بين أتباع ديانات «محافظة» يستمدّون التزاماتهم من استلهام سلطة نصوص مقدّسة، وبين أتباع ديانات «تقدّمية» يجعلون الأخلاق نسبية داخل السياقات الاجتماعية الحديثة، حملت البعض على الإقرار بأن المسائل الأخلاقية تكون - دائماً - متمحورة بين حقلين منتظمين، في شكل «حرب ثقافية»[5].

لم توفّق الأبحاث الجديدة في العثور على اتجاهات تمحور ضمنها سلسلة القيم السياسية والخلقية، داخل وعبر الجماعات الدّينيّة[6]، إذ تغذّي عديد الدراسات شكوك حادّة بشأن الأرثوذكسية الدّينيّة في

1- Smith C., 1996b, *Resisting Reagan*, Chicago, Univ. Chicago Press.

2- Sherkat DE., Ellison C.G., 1997, *The cognitive structure of a moral crusade: conservative Protestantism and opposition to pornography*, "Soc. Fore." 75, 957-80

3- Cook E.A., Jelen T.G., Wilcox C., 1992, *Between Two Absolutes: Public Opinion and the Politics of Abortion*, Boulder, CO: Westview.

4- Leege DC., Kellstedt L.A., 1993, *Rediscovering the Religious Factor in American Politics, Annonk*, N.Y., M.E. Sharpe.

5- Hunter J. D., 1991, *Culture Wars*, New York, Basic Books.

6- Hoffman J.P., Miller A.S., 1998, *Denominational influences on socially divisive issues: polarization or continuity?*, "J. Sci. Stud. Relig." 37, 528-46.

Davis N.J., Robinson R.V., 1996, *Are the rumours of war exaggerated? Religious orthodoxy and moral progressivism in America?*, "Am. J. Social." 102, 756-87.

DiMaggio P., Evans J., Bryson B., 1996, *Have Americans' social attitudes become more polarized?*, "Am. J. Social." 102, 690-755.

مقابـل الهويـات الـسياسية[1]. مـع ذلـك وجـد لايمـان[2] أن عناصـر التجمّعـات المحافظـة البروتـستانتية بـاتوا أكثـر مـيلاً نحـو الحـزب الجمهوري بداية مـن 1980، وأن الالتزام الدّيني كان يستند - دائماً - إلى صـوت النـاخبين الجمهـوريين، وبالتـالي، فعلـى الـرغم مـن المبالغـات المتضمّنة في مفهوم «حـرب الثقافـات»، فقـد بيّن البحـث المعاصـر تـأثير الدّين المتواصل على الالتزام الاجتماعي والسياسي في الولايات المتّحدة، ونجـد في المجـال قـسماً معتـبراً مـن الكتابـات يوثّـق لغـزو الاعتقـادات والالتزامات الدّينيّة للقيَم السياسية والسلوكيات[3].

- الدّين والمسائل الأسرية

شهد العقد الماضي عناية ملحوظة بإبراز أهمّيـة الـصلات الرابطـة بين الدّين والعائلة. فقد سعى الجيـل الـسابق مـن البـاحثين للتركيـز علـى أوجه الاختلاف بين الكاثوليك والبروتستانت في ما يتعلّق بالقيَم الأسـرية والخلقيـة[4]، لكنّ؛ اليـوم نجـد عديـد الاختلافـات تنـدثر بفعـل الحـراك المتنامي، وبفعل اندماج الجماعات العرْقية الكاثوليكيـة، وتنـوّع التكتلات البروتـستانتية، وكـذلك جـرّاء الزيجـات بـين مختلـف أتبـاع الـديانات، ومـا جرى من تحوّلات في الكاثوليكية مـع بداية الـستّينيات[5]. وقـد عـالجت

1- Williams R.H., 1997, *Culture Wars in American Politics*, New York, Aldine De Gruyter.

2- Layman G.C., 1997, *Religion and political behavior in the US: the impact of beliefs, affiliations, and commitment from 1980-1994*, "Pub. Opin. Q."61,288-316.

3- Jelen T.G., 1998, *Research in religion...*, op. cit.

Leege DC., Kellstedt L.A., 1993, *Rediscovering the Religious Factor...*, op. cit.

Woodberry R.D., Smith C., 1998, *Fundamentalism et al...*, op. cit.

4- Lenski G., 1961, *The Religious Factor*, Garden City, N.Y., Doubleday.

5- Alwin D.F., 1986, *Religion and parental childrearing orientations: Evidence for a Catholic-Protestant convergence*, "Am. J. Sociol." 92, 412-40.

Ellison C.G., Sherkat D.E., 1993a, *Obedience and autonomy: religion and parental values reconsidered*, "J. Sri. Stud Relig." 32, 3 13-29.

الأبحاث الجديدة المنشغلة بتدارس الصلات بين العائلة والدّين:

أ - المنكحية لدى المراهقين.

ب - الزواج والخصوبة.

ج - تربية الأبناء.

د - دور الأولياء.

تؤثّر العوامل الدّينيّة - بجلاء - على العادات الجنسية للمراهقين، وعلى سلوك الإنجاب. فالنساء في مقتبل العمر اللائي يرتدن الوظائف بانتظام، ويراعين الدّين في حياتهن، ويحافظن على صلاتهن بالكنيسة، هن أقلّ أهبة من غيرهن للممارسة الجنسية قبل الزواج أو لاستعمال موانع الحمل[1]. كما نجد أن عناصر بعض التجمّعات حرّرت مواقفها في ما له صلة بالجنس السابق للزّواج، في حين لم يبلغ البروتستانت المحافظون ذلك بعد[2].

ومن المهم ملاحظة، أنّ الثمانينيات شهدت توازي تطوّر انتماءات المراهقات البيضاوات إلى تجمّعات بروتستانتية محافظة، مع احتمالات

1- Brewster K.L., Cooksey E.C., Guilkey D.K., Rindfuss R.R., 1998, *The changing impact of religion on the sexual and contraceptive behavior of adolescent women in the United States*, "J. Marr. Fam." 60,493-504.

Thomton A., Cambum D., 1989, *Religious participation and adolescent sexual behavior and attitudes*, "J. Marriage Fam." 51, 641-53.

Forste R.T., Heaton T.B., 1988, *Initiation of sexual activity among female adolescents*, "Youth Soc." 19, 250-68.

Goldscheider C., Mosher W.D., 1991, *Patters of contraceptive use in the United States: the importance of religious factors*, "Stud. Fani. Plan." 22, 102-15.

Kahn J.R., Rindfuss R.R., Guilkey D.K., 1990, *Adolescent contraceptive method choices*, "Demography" 27, 323-35.

2- Petersen L.R., Donnenwerth G.V. 1997, *Secularization and the influence of religion on beliefs about premarital sex*, "Soc. Fore." 75, 107 1-89.

المحافظة على العذرية، ولعلّ الأمر عائد إلى أنشطة جماعات مسيحية مثل: *-True Love Waits-* [(1)].

يتزوّج البروتستانت المحافظون قبل أعضاء الجماعات الدّينيّة الأخرى، بمَن فيهم الكاثوليك[(2)]. ويترافق التردد على الكنيسة والتقى الدّيني من جانب الزيجات مع سعادة دينية عالية وانسجام، وكذلك بفرص قليلة للتصادم، بما فيه العنف الأسَري، وتفكّك الأواصر[(3)]. لذلك يمكن أن يضفي الانتماء إلى جماعة دينية قيمة على الالتزامات الحياتية للزيجة، وتشجيعاً لقيَم المحبّة والرعاية، وحصراً لرغبات الأنانية[(4)]. ويُلاحظ أن الزواج بين أفراد من العقيدة نفسها يوفّر فرص سعادة أوفر لهم، ويجعلهم أقلّ عرضة من ذوي الاعتقادات المختلفة، لإنهاء زواجهما بالطلاق[(5)]. وعادة ما يرتبط مستوى المسافة اللاّهوتية الفاصلة بين طرفي الزيجة بعدم الاقتناع بالزواج لما يخلّفه من صراع،

1- **Brewster K.L., Cooksey E.C., Guilkey D.K., Rindfuss R.R., 1998, *The changing impact of religion...*, op. cit.**

2- **Mosher W.D., Williams L.B., Johnson D.P., 1992, *Religion and fertility in the United States: new patterns*, "Demography" 29, 199-2 14**

Hammond J.A., Cole B.S., Beck S.H., 1993, *Religious heritage and teenage marriage*, "Rev. Relig. Res." 35, 117-33.

3- **Filsinger E.E., Wilson M.R., 1984, *Religiosity, socio-economic rewards, and family development: predictors of marital adjustment*, "J. Marriage Fam." 46, 663-70.**

Call V.R., Heaton T.B., 1997, *Religious influence on marital stability*, "J. Sci. Stud. Relig." 36, 382-492.

Ellison C.G., Musick M.A., Holden G.W., 1999, *The effects of corporal punishment on children: Are they less harmful for conservative Protestants?* Pap. presented Soc. Sci. Stud Relig., Boston.

4- **Scanzoni J., Arnett C., 1987, *Enlarging the understanding of marital commitment via religious devoutness, gender role preferences, and locus of marital control*, "I. Fam. Issues" 8, 136-56.**

Larson L.L., Goltz, J.W., 1989, *Religious participation and marital commitment*, "Rev. Relig. Res." 30, 387-400.

5- **Glenn N.D., 1982, *Inter religious marriage in the US: patterns and recent trends*, "J. Marriage Fam." 44, 555-66.**

Heaton T.B., Pratt E.L., 1990, *The effects of religious homogamy on marital satisfaction and stability*, "J. Faro. Issues" 11, 19 1-207.

بما في ذلك العنف المنزلي[1]. كما تكون الزيجة الحاوية لفرد أصولي أو فئوي عرضة للمخاطر، جرّاء عدم التوافق، وجرّاء تهديدات التفكّك[2].

يخفّض التمايز الدّيني - أيضاً - معدّلات الخصوبة بين الكاثوليك وأتباع مرمون[3]. وتعدّ الخصوبة بين البروتستانت المحافظين مرتفعة مقارنة بغيرهم، ويعود ذلك إلى بعض القناعات اللاهوتية ما قبل الإنجاب، وإلى مستويات الالتزام الدّيني العليا[4]، وكذلك بفعل الزواج المبكّر، أو إلى أثر واقع اجتماعي اقتصادي بائس[5].

كان للكاثوليك معدّل إنجاب أكثر خصوبة ممّا عليه البروتستانت على مدى القرن العشرين[6]، بيد أن ذلك النمو عرف تبدّلاً جذرياً. يعدّ معدل الخصوبة بين البيض غير الإسبان، أقل لدى الكاثوليك منه لدى البروتستانت، خصوصاً وأن الكاثوليك يقبلون على الزواج متأخّراً، وبصفة أقل[7]. يحوز المرمونيون أعلى معدّل خصوبة بين كافة

1- Ortega S.T., Whitt H.P., Williams L.A., 1988, *Religious homogamy and marital happiness*, "J. Fam. Issues" 9, 224-39.

Curtis K.T., Ellison C.G., 1998, *Religious heterogamy and spousal conflict among US married couples*. Paper presented at the Annu. Meet. Mid-South Social. Assoc., Lafayette, L.A.

Ellison C.G., Bartkowski J.P., Anderson K.L., 1999, *Are there religious variations in domestic violence?*, J. Fam. Issue.c." 20, 87-113.

2- Lehrer E.L., Chiswick C.U., 1993, *Religion as a determinant of marital stability*, "Demography" 30, 385-404.

3- Lehrer E.L., 1996, *Religion as a determinant of marital fertility*, "J. Pop. Econ." 9, 173-96.

4- Marcum J.P., 1986, *Explaining Protestant fertility: belief commitment, and homogamy*, "Social. Q." 27, 547-58.

5- Mosher W.D., Williams L.B., Johnson D.P., 1992, *Religion and fertility...*, op. cit.

Hammond J.A., Cole B.S., Beck S.H., 1993, *Religious heritage...*, op.cit.

6- Westoff C.F., Jones E.F., 1979, *The end of 'Catholic' fertility*, "Demography" 16, 209-17.

7- Mosher W.D., Williams L.B., Johnson D.P., 1992, *Religion and fertility...*, op. cit.

Sander W., 1993, *Catholicism and marriage in the United States*, "Demography" 30, 373-84.

الجماعات الدّينيَّة الكبرى، في حين يحصد غير المتديّنين نسبة خصوبة أقل، وأيضاً نسبة عليا في افتقادهم الأبناء[1].

بعد عقود من الإهمال سلّطت دراسات حديثة الضوء على تأثير الدّين على الأبناء والأولياء. مثلاً في التحليل، الذي يربط بشكل إيجابي بين تديّن الأمّهات والجدّات من ناحية الأمّ بصلات الأم - الابن، وذلك حتى فترة الطفولة المتأخرة[2].

كذلك ثمة وفرة للنّصوص التي تركّز على فلسفات مغايرة في تربية أبناء البروتستانت المحافظين. وفي الكتيّبات الموجّهة إلى الأولياء - بصفة مكثّفة - نجد كتّابا أصوليين وإنجيليين يعبّرون عن خيارات محدّدة في أدوار الأولياء بشكل جلي، وعن علاقات تراتبية خالية من أيّ تساو، في ما يخص علاقة الوالد - الابن[3]. كما يجلو من خلال الأبحاث استعداد البروتستانت المحافظين لاعتماد واستعمال عقوبات جسدية[4]، برغم ارتفاع أصوات تنتقد الحالة، ومتذمّرة مما في أساليب الأنجلة الشرعية

1- **Heaton T.B., Goodman K.L., Holman T.B., 1994, *In search of a peculiar people: Are Mormon families really different?* In *Contemporary Mormonism: Social Science Perspectives*, ed. M. Cornwall, T.B. Heaton, L.A. Young, pp. 87-117. Urbana, Univ. 111, Press.**

Mosher W.D., Williams L.B., Johnson D.P., 1992, *Religion and fertility*..., op. cit.

2- **Pearce L.D., Axinn W.G., 1998, *The impact of family religious life on the quality of mother child relations*, "Am. Sociol. Rev." 63, 8 10-28.**

3- **Bartkowski J.P., Ellison C.G., 1995, *Divergent perspectives on childrearing in popular manuals: conservative Protestants vs. the mainstream experts*, "Sociol. Relig." 56, 2 1-34.**

4- **Ellison C.G., Sherkat DE., 1993b, *Conservative Protestantism and support for corporal punishment*, "Am. Social. Rev." 58, 131-44.**

Ellison C.G., Bartkowski J.P., Segal M.L. 1996, *Conservative Protestantism and the parental use of corporal punishment*, "Soc. Fore" 74, 1003-28.

في تربية الأبناء من ممارسات سلطوية متعسّفة[1]، ولكن لفت الانتباه يمكن أن يكون مبالغاً. توفّر كتيّبات تربية الأبناء تعليمات ذات أثر بشأن كيفية تسليط عقوبات جسدية، لكنْ؛ تقريباً دائماً «خفيفة أو معتدلة»[2]. ونجد الأولياء البروتستانت المحافظين يصرخون في وجوه أبنائهم بحدّة أقلّ، كما يُبدون عطفاً فعلياً وقولياً تجاههم أكثر من غيرهم من الأولياء[3]. ويقضي الآباء الإنجيليون - وعموماً الأكثر تديّناً - وقتاً أطول مع أطفالهم، كما يرعونهم بعناية مقارنة بغيرهم من الآباء[4]. ولعلّ لتلك الأسباب تنفي دراسة حديثة العثور على أي نتيجة سلبية للعقوبات الجسدية المسلّطة على الأبناء البروتستانت[5].

تعدّ الاعتقادات والالتزامات الدّينيّة أساسية لدعم وتمتين أدوار من هذا النوع. يجد الدارسون أن الاعتقادات الدّينيّة التقليدية، والارتياد الدّيني المنتظم، وكذلك صلات البروتستانت المحافظين وصلات المرمونيين، كلّها تؤكد أدواراً من النوع الأبوي[6].

1- Greven P., 1990, *Spare the Child: The Religious Roots of Punishment and the Psychological Impact of Physical Abuse*, New York, Knopf.

Capps D.A., 1995, The Child's Song: *The Religious Abuse of Children, Louisville,* K.Y., Westminster/John Knox.

2- Ellison C.G., 1996, *Conservative Protestantism and the corporal punishment of children: clarifying the issues*, J. Sci. Stud. Relig." 35, 1-16.

3- Wilcox W.B., 1998, *Conservative Protestant childrearing: authoritarian or authoritative?*, "Am. Sociol. Rev." 63, 796-809.

4- Wilcox W.B., 1999, *Religion and paternal involvement: product of religious commitment or American convention?* Pap. presented at Ann. Meet. Am. Sociol. Assoc., Chicago.

5- Ellison C.G., Musick M.A., Holden G.W., 1999, *The effects of corporal punishment...*, op. cit.

6- Hertel B.M., Hughes M., 1987, *Religious affiliation, attendance, and support for profamily issues in the United States,* "Soc. Forc." 65, 858-82.

Peek C.W., Lowe G.D., Williams L.S., 1991, *Gender and God's Word...*, op. cit.

وفي الوقت نفسه، يحضر تمايز واسع في العادات المميزة بين البروتستانت المحافظين[1]. فالنساء البروتستانتيات المحافظات مثلاً، واللّواتي لهن أبناء صغار السنّ يبدين تعلّقاً أقل بالشغل[2]، كما تعمل أعداد متطوّرة من النساء البروتستانتيات المحافظات خارج المنزل، مثيرات بشكل مّا إعادة نظر وتحوير إيديولوجي في الإكليروس، وفي السلطات الكنسية[3].

يبدو التمييز الجنسي في نوعية العمل المنزلي أكثر جلاء بين الزيجات الإنجيلية، ولكن هذا الاختلاف يبقى متواضع النسبة[4]. تبيّن الدراسات الإثنوغرافية أن اتخاذ القرارات داخل العائلات الإنجيلية يجري ضمن نطاق موسّع وفق مفاوضات بين الشريكين، بما يقلّص فرص السيطرة الذكورية[5].

ويبدو تقسيم الأدوار في الجماعات الدّينيّة معقّداً، حتى وإن بدت الاعتقادات والثقافات المنظّمة مهمّشة للنّساء. وتضبط دراسات مختلفة

1- Gay D.A., Ellison C.G., Powers DA., 1996, *In search of denominational subcultures: religious affiliation and 'pro-family' issues revisited*, "Rev. Refg. Res." 38, 3-17.

2- Lehrer E.L., 1995, *The effects of religion on the labour supply of married women*, "Soc. Sci. Res." 24, 281-301.

Sherkat DE., 1999, *That they be keepers of the home: the effect of conservative religion on early and late transitions into housewifery*, "Rev. Relig. Res.", inpress.

3- Iannaccone L.R., Miles C.A., 1990, *Dealing with social change: the Monnon Church's response to change in wonien's roles*, "Soc. Fore" 68, 123 1-50.

Demmitt K.P., 1992, *Loosening the ties that bind: the accommodation of dual-earner families in a conservative Protestant church*, "Rev. Relig. Res." 34, 3-19.

4- Ellison C.G., Bartkowski .P., 1997, *Conservative Protestantism and the household division of labour*. Pap. presented Annu. Meet. Assoc. Social. Relig., Toronto.

5- McNamara P.H., 1984, *Conservative Christian families...*, op. cit.

Bartkowski J.P. 1997, *Debating patriarchy...*, op. cit.

وسائل عدّة، تجد النساء فيها رضا، وتجد عبرها سلطة، داخل الشرائح المحافظة البروتستانتية واليهودية[1].

- الدّين والصحّة والرفاهية

شهدت الأبحاث المتنوّعة، بشأن العلاقة بين الدّين والصحّة والرفاهية، في السنوات الأخيرة تطوّراً لافتاً؛ حيث وظّفت الدراسات معدّلات إحصاء، وتقنيات تحليل متطوّرة. كما سجّلت مراقبة متنوّعة للآثار الجوهرية والإيجابية للدّين على الصحّة الجسدية والعقلية، وعلى معدّلات الوفيات[2]. وبالاعتماد على المفاهيم الدوركهايمية للدّين، كقوة

1- Stacey J., Gerard S.E. 1990, *We are not doormats: the influence of feminism on contemporary evangelicals in the United States. In Uncertain Terms: Negotiating.*

Davidman L., 1990, *Tradition in a Rootless World: Women Turn to Orthodox Judaism*, Berkeley, Univ. Calif. Press.

Pevey C., Williams CL., Ellison C.G., 1996, *Male god imagery and female submission: lessons from a southern Baptist ladies' Bible class,* "Qual. Sociol." 19, 173-93.

Griffith M., 1997, *God's Daughters: Evangelical Women and the Power of Submission*, Berkeley, Univ. Calif. Press.

2- Hummer R.A., Rogers R.G., Nam C.B., Ellison C.G., 1999, *Religious involvement and US adult mortality, Demography.* In press.

Idler E.L., Kals S.V., 1992, *Religion, disability, depression, and the timing of death,* ".Am. J. Social." 97, 1052-79.

Musick MA.1996, *Religion and subjective health among Black and white eiders,* "J. Health Soc. Behav." 37, 22 1-37.

Oxman T.E., Freeman D.H., Manheimer ED., 1995, *Lack of social participation or religious strength and comfort as risk factors for death after cardiac surgery in the elderly,* "Psychosoma bled." 57, 5-15.

Strawbridge W.J., Cohen R.D., Shema S.J., Kaplan G.A., 1997, *Frequent attendance at religious services and mortality over 28 years,* "Am. J. Pub. Health" 87, 957-6 1.

Williams D.R., Larson D.B., Buckler RE., Heckmann R.C., Pyle C.M., 1991, *Religion and psychological distress in a community sample,* "Soc. Sci. Med." 32, 1257-62.

اجتماعية تنظيمية واندماجية[1]، بدأ الدارسون في تحديد السياقات التي يؤثّر الدّين من خلالها على الصحّة والرفاهية، التي من بينها:

أ - السلوكات المرتبطة بالصحّة وعوائد الحياة الشخصية.

ب - الاندماج والمساندة الاجتماعية.

ج - الدعامات النفسيّة.

د - الوفاق بين السلوكات والأصول.

هـ - المثيرات الإيجابية والاعتقادات الصحّية.

ويمكن أن يؤثّر العامل الدّيني على السلامة الجسدية والعقلية، بضبط السلوكات الشخصية بشكل يقلّل من مخاطر الإصابة. فمن خلال مثال موثّق بشكل دقيق، يتبيّن أن الارتياد والانتماء إلى جماعات محافظة أو فئوية، يلتقي بتضاد مع الكحول والتدخين، وباستعمال المواد المخدرة أو الإدمان عليها، التي تخلّف أمراضاً مزمنة[2]. كما نجد أن أغلب الجماعات الدّينيّة لها تعاليم لا تشجّع على السلوكات الشاذة (مثل الممارسات الجنسية الخطرة والعلاقات غير الشرعية)، وتوفّر في الأثناء إرشادات على المسائل الأسرية، كما تسعى إلى توجيه خيارات وأنماط الحياة بشكل يمكّن من تقليل التعرّض إلى المكاره أو إلى حالات الضيق القاهرة[3].

1- Levin J.S., 1996, *How religion influences morbidity and health: reflections on natural history, auto genesis and host resistance*, "Soc. Sci. Med." 43, 849-64.

Ellison C.G., Levin J.S., 1998, *The religion health connection: evidence theory and future directions*, "Health Ethic. Behar." 25,700-20.

2- Koenig H.G., George L.K., Meador K.G., Biazer D.G., Ford S.M., 1994, *Religious practices and alcoholism in a southern adult population*, "Hosp. Commun. Psychiatry" 45,225-31.

Trover LI., 1988, *Review of cancer among four religious sects: evidence that lifestyles are distinctive sets of risk factors*, "Soc. Sci. Med." 26, 1007-17.

3- Ellison C.G., 1994, *Religion, the life stress paradigm, and the study of depression, in Religion in Aging and Health. Theoretical Foundations and Methodological Frontiers*, ed. J.S. Levin, pp. 78-121. Thousand Oaks, C.A., Sage.

توفّر التجمّعات الدّينيَّة فرصاً منتظمة إلى الأنشطة الاجتماعية والتعامل الجماعي، وهكذا تهيّئ مجالاً خصباً إلى ربط الصداقات. فالجماعات مصادر بالغة الأهمية في حفز مشاعر التآزر وإنماء التعاضد الاجتماعي الطوعي، بما تقدّمه من فرص عون إلى المحتاجين عبر التضامن، أو المساندة للأفراد الذين يجتازون لحظات حرجة في حياتهم[1]. وتموّل عديد التجمّعات برامج تكوين موجّهة إلى مساعدة الأفراد المحتاجين، منها ما يتعلّق بمقاومة الفقر، وبالإرشاد بشأن الصحّة والخدمات العائلية[2]. وتشجّع الجماعات الدّينيَّة اللّحمة، التي تشعر الأفراد بالتحابب والتقدير والاحتذاء. فللسّند الدّيني جدوى، بما يترتّب عنه من تشارك في قيَم الإيثار، وإيمان برؤى مشتركة حول المعاناة وعن أساليب المساعدة[3].

وتبيّن دراسات حديثة أثر العامل الدّيني في دعم الصحّة العقلية والبدنيّة، بما يسهم به من تعزيز التسامي الذاتي والنجاعة الشخصية، خصوصاً لدى فئات شعبية معيّنة، مثل الطاعنين في السنّ والأمريكيين من أصل إفريقي[4]. فيمكن للأفراد أن يعلوا من إحساسهم بالمراقبة

1- Taylor R.J., Chatters L.M., 1988, *Church members as a source of informal social support,* "Rev. Relig. Res." 30, 193-202.

Ellison C.G., George L.K., 1994, *Religious involvement, social ties, and social support South eastern community*, "J. Sci. Stud. Relig." 33, 46-61.

2- Caldwell C.H., Green A.D., Billingsley A., 1992, *The black church as a family support system: instrumental and expressive functions,* "Nad. J. Social." 6, 21-40.

Kimble MA., 1995, *Pastoral care. In Aging. Spirituality, and Religion: A. Handbook*, ed. M.A.

3- Ellison C.G., 1994, *Religion, the life stress paradigm...*, op. cit.

Wuthnow R., 1994, *Sharing the Journey: Support Groups and American's New Quest for Community*, New York, Free Press.

4- Mclntosh D., Spilka B., 1990, *Religion and physical health: the role of personal faith and control beliefs*, "Res. Soc. Sci. Stud. Relig." 2, 167-94.

Ellison C.G., 1993, *Religious involvement and self-perception among black Americans,* "Soc. Forces" 71, 1027-55.

الذّاتيـة والتـسامي الـذاتي، مـستغلّين علاقتـهم الشخـصية مـع «ألوهيـة أخـرى» مـشفقة ومقتـدرة، تُترجّـى عـبر الـصلاة أو التأمّـل، ضـمن بحـث شخصي للمواجهة والقيادة[1]. كما يمكن أن تساهم طبيعة الولاء النابعة مـن الانتمـاءات الدّينيّـة في تأكيـد التعـالي الـذاتي الإيجـابي، عـبر ترسـيخ الهويـات والالتـزام بالـدور أو التـشجيع النـابع مـن التـثمين الإيجـابي[2]. ويبدو واضحاً ما للسلوكات الدّينيّة مـن آثـار ناجعـة، وبـشكل جيـد، علـى الأفراد الذين يعانون من أعراض القلق الحاد والمزمن، والمتأتّية خصوصاً من توتّرات عائلية ومشاكل صحيّة، نفسية منها أيضاً[3]. وبشكل ملحّ، تؤكّـد عديـد النـصوص علـى أهمّيـة الـوعي الـدّيني في بلـورة مختلـف الأشـكال الـتي يـؤوِّل بهـا الأفـراد الأحـداث والوقـائع الـسيّئة، ويعطونهـا معنـى، وبـذلك يـسيطرون علـى التهديـدات المتولّـدة عـن تلـك المـشاكل، مستغلّين ما لديهم من إمكانيات إلى تخطّيها[4].

ويلـحّ البـاحثون – أيـضاً – علـى مجموعـة واسـعة مـن الأوّليـات المضافة الجامعة بين الدّين والصحة، كالعواطف الإيجابيـة: مثل المحبـة، والغبطـة، والـصفح، والرجـاء، والأمـل، الـتي غالبـاً مـا تتـأتّى مـن الإيمـان

Krause N., 1998, ***Stressors in highly valued roles, religious coping, and mortality***, **"Psychol. Aging." 13, 242-55.**

1- **Pollner M., 1989, *Divine relations, social relations, and well-being*, "J. Health Soc. Behav." 30, 92-104.**

McIntosh D., Spilka B., 1990, *Religion and physical health*..., op. cit.

Ellison C.G., 1991, *Religious involvement and subjective well-being*, "J. Health Soc. Behav." 32, 80-99.

2- **Ellison C.G., 1993, *Religious involvement*..., op. cit.**

3- **Mattlin J.A., Wethington E., Kessler R.C., 1990, Situational *determinants of coping and coping effectiveness*, "J. Health Soc. Behav." 31, 103-22.**

Idler E.L., 1995, *Religion, health, and non physical senses of self*, "Soc. Forc." 74, 683-704.

Pargament K.R., Ensing D.S., Falgout K., Olsen H., Reilly B., Van Haitsma K., Warren R., 1990, *God Help Me: 1: Religious coping efforts as predictors of the outcomes to significant negative life events*, "Am. J. Commun. Psychol." 18, 793-824.

4- **Pargament K.L., 1997, *The Psychology of Religion and Coping*, New York, Guilford Press.**

الشخصي[1]. ويمكن لبعض الطقوس أو بعض التجارب النسكية، خصوصاً منها حفلات الوجد أو التطهُر، أن تولّد منافع ذات صلة بالصحّة العقلية والجسدية[2]. وفي الوقت نفسه، بدأ الباحثون، في هذا القطاع الخصب، اكتشاف آثار أخرى للجماعات الدّينيّة، من نوع: «الإيمان السام الخانق»، العلاقة المتوتّرة مع الدّين، صراعات الكنائس في ما بينها، التي يمكن أن تضع موضع اختبار صحّة ورفاهية أعضائها[3].

- الفضاء الاجتماعي الحرّ والرأسمال الاجتماعي

تقدّر عديد النصوص أن الجماعات الدّينيّة بإمكانها تعبئة دور «الفضاء الاجتماعي الحر» لدى بعض الجماعات المهمّشة، بما توفّره إلى الأفراد من «رأسمال اجتماعي» يتيسّر توظيفه في مآرب عملية[4]. يمكن للرأسمال الاجتماعي أن يساهم في تحقيق نتائج إيجابية:

أ – موفّرا قيَماً وخاصيات تأطير للسّلوكات وفق توجّهات محدّدة، ومانعاً لغيرها.

ب – دافعاً سيولة الأخبار.

1- Koenig H.G., Cohen Hi., George L.K., Hays J.C., Larson D.B., Biazer D.G., 1997, *Attendance at religious services, interleukin-6, and other biological parameters of immune function in older adults,* "mt. J. Psychiatry Med.", 27:233-50.

2- Griffith E.H., Young J., Smith D., 1984, *An analysis of therapeutic elements in a black church service,* "Hosp. Community. Psychiatry" 35, 464-69.

Idler E.L., Kasl S.V., 1997, *Religion among disabled and no disabled persons. It. Attendance ai religious services as a predictor of the course of disability,* "J. Gerontol.: Soc. Sci." 5213, 306-16.

3- Ellison C.G., Levin J.S., 1998, *The religion health connection...,* op. cit.

4- Greeley A., 1997, *Coleman Revisited,* "Am. Behav. Sci." 40, 587-94.

Warner R.S., 1993, *Work in progress...,* op. cit.

ج - مشجّعاً الاستثمار على المدى الطويل، سواء للوقت أو للطّاقة، ومرسّخاً العلاقات داخل سياقات محكومة بتبادل الثقة والالتزام[1].

وفي مسرح التاريخ الأمريكي ردّت عديد الجماعات على ظروف التهميش الثقافي والمؤسّسي ببعث تنظيمات دينيّة، منمّية فيها أوجهاً جديدة من التعبير الروحي، ورافعة حصوناً شبه مستقلة، داخل المؤسّسات الدّينيّة القارة[2]. بشكل موسّع، حفلت هذه «الفضاءات الحرّة» بالأنشطة التالية، أو بالبعض منها:

أ - معانقة الإشباع الروحي والرضا النفسي.

ب - منح الفرصة لدعم الثقافات والهويات العرْقية للجماعات الأخرى.

ج - صياغة وتوجيه المطالب الخاصة بالجماعات المنسية، في الفضاءات الأخرى.

د - الحثّ على الوعي بالمصالح المشتركة وتشجيع الحراك الجماعي[3].

فمن بين عديد النماذج المعاصرة لهذه الظواهر المختلفة، هناك المنظّمات التي تركّز اهتماماتها على الحاجات الروحية وعلى المصالح الاجتماعية، للّوطيين والسحاقيات، مثل:-**Metropolitan Community Church**- وعديد الرابطات والجمعيات داخل التجمّعات التقليدية[4]، التي تحوي

1- **Coleman J.S., 1988, *Social capital in the creation of human capital*, "Am. J. Social." 94, S95-S 120.**

Portes A., 1998, *Social capital: its origins and applications in modern sociology*, "Annu. Rev. Sociol." 22, 1-24.

2- **Warner R.S., 1993, *Work in progress...*, op. cit.**

3- **Warner R.S.,1997, *Religion, boundaries, and bridges*, "Sociol. Relig." 58, 217-38.**

4- **Warner R.S., 1995, *The Metropolitan Community Churches and the gay agenda: the power of Pentecostalism and essentialism*, "Relig. Soc. Order." 5, 67-94.**

العديد من الجمعيات النسوية الروحية، من ضمنها قائمة من الجماعات الوثنية[1]، والجماعات الدّينيّة التي تمّ بعثها من طرف الأقليات العرقية والإثنية. لعلّ النموذج الأكثر جلاء للدين كـ«فضاء حرّ» يوجد في التقليد النشيط لكنيسة الأمريكيين من أصل إفريقي. فعلى مدى أجيال، احتلّت المؤسّسات الدّينيّة مواقع مركزية رمزية داخل الجالية الأمريكية من أصل إفريقي، مشكّلة مصادر حيوية للمساعدة الجماعية الذاتية، وللتطوّر الجماعي، وللإصلاح الأخلاقي، ولإسداء خدمات اجتماعية، مع توجيه الجالية وتنشيطها سياسياً[2]. بيّن البحث المجرى الدورَ المركّب لمختلف التجمّعات الجديدة للمهاجرين، في إعادة خلق وإحياء التقاليد الدّينيّة للجماعات الإثنية، في أغلب المدن الأمريكية[3]. بشكل عام، تبيّن هذه الدراسات أن تجمّعات المهاجرين تمثّل مختلف التقاليد الإيمانية، وعادة ما تكون شبكات اجتماعية وإخبارية، علاوة على ما توفّره من إمكانيات ومصادر، تسهّل التكيّف النفسي والتحوّل باتجاه الأرقى للوافدين الجدد[4].

1- Griffin V.L.W., 1995, *The embodied goddess: feminist witchcraft and female divinity,* "Social. Relig." 56, 35-48.

2- Lincoln C.E., Mamiya L.H., 1990, *The Black Church in the African American Experience,* Durham N.C., Duke Univ. Press.

Morris A.D., 1984, *The Origins of the Civil Rights Movement,* New York, Free Press.

Oberschall A., 1993, *Social Movements…,* op. cit.

Pattillo-McCoy M., 1998, *Church culture as a strategy of action in the black community,* "Am. Sociol. Rev." 63, 767-84.

3- Warner R.S., Wittner J.G., 1998, *Gatherings in Diaspora…,* op. cit.

4- Bankston C.L., Zhou M., 1996, *The ethnic church, ethnic identification, and the social adjustment of Vietnamese adolescents,* "Rev. Relig. Res."38, 18-37.

Kwon V.H., Ebaugh H.R., Hagail J., 1997, *The structure and function of cell group ministry in a Korean church,* "J. Sci. Stud Relig." 36, 247-56.

Chong K.H., 1998, *What it means to be Christian: the role of religion in the construction of ethnic identity and boundary among second generation Korean Americans,* "Social. Relig." 59, 259-86.=

لقد تم اعتبار الدّين إلى زمن طويل بؤرة للجريمة وللعنف، لعديد الأسباب، منها:

أ – الاستبطان لخاصيات ورؤى دينية مميزة.

ب – الخشية من العقاب الإلهي.

ج – التهديد بعقوبات اجتماعية بين المدينين بالديانة نفسها.

د – رغبة الاستحسان في الجماعات المرجعية داخل التكتّلات.

هـ – قلة التعرّض إلى مظاهر الانحراف الحادثة بسبب الأنشطة المتولدة عن شبكات لها صلات دينية[1].

ومهما يكن من أمر، فإن الدراسات في هذا القطاع تميّز بين الكيفية والغرض، إذا ما كان الدّين يصدّ عن اقتراف الجريمة أو الانحراف. وفي الحين الذي يقرّ فيه بعض الباحثين أن الصلة يمكن أن تكون زائفة[2]، يدعم آخرون القول بأن آثار الدّين تخضع إلى نوعية الإساءة، وجدّيتها، أو إلى اختلاف الخاصيات الدّينيّة المغايرة لما هو عَلماني[3].

=Warner R.S., Wittner J.G., 1998, *Gatherings in Diaspora...*, op. cit.

Yang F., 1998, *Chinese conversion to evangelical Christianity: the importance of social and cultural contexts*, "Sociol. Rehg." 59, 237-59.

1- Cochran J.K., Beeghley L., Bock E.W., 1988, *Religiosity and alcohol behaviour: an exploration of reference group theory*, "Social. Forum" 3,256-76.

Grasmick F.I.G., Bursik R.J., Cochran J.K., 1991, "*Render unto Caesar what is Caesar's': religiosity and taxpayers" inclinations to cheat*, "Sociol.0." 32, 25 1-66.

Evans T.D, Cullen F.T, Dunaway R.G., Burton V,S., 1995, *Religion a crime reexamined: the impact of religion, secular controls, and social eco logy on adult criminality*, "Criminology" 33, 195-224.

Stark R., Bainbridge W.E., 1997, *Religion, Deviance and Social Control*, New York, Rutledge.

2- Cochran J.K., Wood P.B., Arneklev B.J., 1994, *the religiosity delinquency relationship spurious? A test of arousal and social control theories*, "J. Res. Crime Deling." 31, 92-123.

3- Tittie C.R., Welch M.R., 1983, *Religiosity and deviance: toward a contingency theory of constraining effects*, "Soc. Fore." 61, 653-82.

فالذين يساندون افتراض جدوى «التجمّعات الأخلاقية» يدعمون الرأي أن سلطة الدّين تنهى عن الانحراف، جرّاء التمركز في سياقات مثل: المدارس والتنظيمات والتجمّعات، المتميّزة بمستويات تديّن مركّبة وعالية[1] وبتجانس ديني[2].

وقد سلّطت دراسات حديثة الضوء على اختلاف تفسيرات الجريمة والانحراف. بمعدّل، يدين فيه البروتستانت المحافظون، وبشكل صارم أكثر أنواع الجرائم مقارنة بغيرهم[3]، كما يساندون – في الوقت نفسه – تسليط العقوبات المتشدّدة ضدّ مقترفيها[4]. وتقترح بعض الدراسات أن البرامج الدّينيّة للسّجون يمكن أن تقلّل من المشاكل الحادثة بين المساجين، وتحدّ من سلوكاتهم الآثمة[5]. لهذا يعدّ اكتساب تفهّم أحسن لطبيعة تعقّد الصلّة بين الدّين والجريمة، ممّا ينبغي أن تكون له الأولوية في المستقبل.

كان التعريض على أهمية دور الدّين في ضبط السلوكيات من الأمور الشاغلة في السنوات الأخيرة، ويعود التنبّه – بشكل كبير – إلى تأثير الجماعة الإيمانية على المجتمع. ومع أن تجارب مخبرية على القطاع أفادت أن للدّين دوراً محدوداً في التأثير على سلوكات المساعدة العفوية أو الإيثار الفردي[6]، فإن العديد من الدراسات تبيّن أن المدروسين الذين

1- Welch M.R., Tittie CR., Petee T., 1991, *Religion and deviance among adult Catholics: a test of the "moral communities" hypothesis*, "Sci. Stud. Relig." 30, 159-72.

Stark R., 1996a, *Religion as context: hellfire and delinquency, one more time,* "Sociol. Relig." 57, 163-73.

2- Ellison C.G., Burr J.A., McCall. P.L., 1997, *Religious homogeneity and metropolitan suicide rates,* "Soc. Fore." 76, 273-99.

3- Curry T.R., 1996, *Conservative Protestantism and the perceived wrongfulness of crimes*, "Criminology" 34,453-64.

4- Grasmick H.G., McGill A.L., 1994, *Religion, attribution style, and punitive ness toward juvenile offenders*, "Criminology" 32, 23-45.

5- Johnson B.R., Larson D.B., Pitts T.G., 1999, *Religious programming, insti Fellowship Programs,* "Justice. Q." 14, 145-66.

6- Batson C.D., Schoenrade PA., Ventis W.L., 1993, *Religion and the Individual: a Social Psychological Perspective.* New York, Oxford Univ. Press.

يصرّحون بالأداء المنتظم للصلّوات غالباً ما ينعتون من المحاورين بالأيسر صداقة والأكثر تعاوناً[1]. فأغلب الجماعات الدّينيّة تحثّ على العمل التطوّعي والخيري، لأسباب عدة، سواء نفعية أو لاهوتية. وتكشف النصوص الصادرة أن الدّين والمنظّمات المتشكّلة جرّاء الدّين تحتل مكاناً مركزياً داخل القطاع التطوّعي الرحب، وتبيّن بعض الدراسات كيف أن الجماعات تسوق الأفراد باتجاه أغراض اجتماعية[2]. كما ألمحت دراسات أجريت على مستوى فردي أن المرتادين للكنيسة بانتظام يقضّون وقتاً أطول من غيرهم في الأنشطة التطوعية، باعتبارهم مكوّنات متّصلة بالكنيسة وبالجماعة بشكل أوسع[3].

إضافة إلى ذلك، وتحت قيادة مرشدين تربويين ورجال دين، فإنه غالباً ما تدفع الأعمال التطوّعية المموّلة من قبل الكنيسة، والناتجة عن تبرّعات خيرية، الشبابَ إلى التبرّع بالدم ومساعدة المشرّدين، وإرساء البرامج التي تولي الفقراء وكبار السنّ عناية، إلخ. موعزة بذلك دروساً بليغة بشأن التضامن المدني والعناية بالآخرين[4]. وغالباً ما يكون الأثر الدّيني موجّهاً نحو مسائل ذات نفع موسّع[5]. كما يمكن للجماعات

1- Morgan SP., 1983, *A research note on religion and morality: Are religious people nice people?,* "Soc. Forc." 61,683-92.

Ellison C.G., 1992, *Are religious people nice people? Evidence from the national survey of black Americans,* "Soc. Forces" 71,411-30.

2- Wuthnow R., 1991a, Acts of Compassion, Princeton, N.J., Princeton Univ. Press.

Wuthnow R., 1991b, *Between States and Marets...,* op. cit.

3- Wilson J., Janoski T., 1995, *The contribution of religion to volunteer work,* "Sociol. Relig." 56, 137-52.

4- Donahue M.J., Benson P.L., 1995, *Religion and the well-being of adolescents,* "J. Soc. Issues" 51, 145-60.

Greeley A., 1997, *Coleman Revisited...,* op. cit.

Wuthnow R., 1995, *Learning to Care: Elementary Kindness in an Age of Indifference,* New York, Oxford Univ. Press.

5- Donahue M.J., Benson P.L., 1995, *Religion and the well-being...,* op. cit.

الدِّينيَّة أن تدفع بالشبّان للتركيز على أهداف بعيدة المدى، وعلى المثابرة، وعلى مراعاة الانضباط. كما يمكن - أيضاً - أن تحثّ الكهول على الاستثمار في أشياء ذات مردود بعيد المدى عبر حياة الشباب. في الواقع، المؤسّسات الدِّينيَّة هي من ضمن فضاءات اجتماعية قليلة توفّق في جمع الشباب والكهول معاً بانتظام، يحضر فيها الكهول نماذج مرجعية جادة، رغم أنهم لا تربطهم صلات قرابة بهؤلاء الشبّان[1]. فيمكن أن تكون لبعض المؤثّرات أهمية أثناء المراهقة وأثناء المرحلة المتقدّمة من فترة النضج، لمّا يتراجع تأثير الوالدين.

ومنذ الستّينيات ومع مطلع السبعينيات، عالج جمع كبير من الباحثين مسألة تأثير الالتزام الدِّيني على فرص الحياة، مركّزين على مساعي الكاثوليك للتآلف وبأشكال متضاربة مع التربية المدرسية. بأي شكل، فمنذ الثمانينيات تراجعت الاختلافات بين الكاثوليك والبروتستانت، ممّا قلّص النظريات التي تفسّر بقايا المؤثرات الدِّينيَّة على التوفيق الدراسي[2]. لقد جدّد البحث الجاري الاهتمام بالتواصل بين الدِّين والتربية المتركّزة على قِيَم تدفع وترسّخ الأهداف التربوية. فقد كشفت دراسة جديدة متعلّقة بطالب فائز على المستوى الوطني في المعاهد العليا، أن الذين يُقْبلون - بانتظام - على الأنشطة الدِّينيَّة لهم ميل لقضاء وقت أوفر في العمل الدراسي، وهم قليلاً ما يتخلّون عن الدروس، كما أنّهم أميل للحصول على شهاداتهم الدراسية، مقارنة بأقرانهم غير المتديّنين[3]. ويولي جهاز هام من الباحثين اختبار أشكال مختلفة من

1- Ellison C.G., Muller C., 1996, *Religious involvement, social capital. and adolescent outcomes: evidence from the NELS-58.* Pap. presented Annu. Meet. Soc. Sci. Stud. Relig., Nashville.

2- Darnell A., Sherkat DE., 1997, *The impact of Protestant fundamentalism on educational attainment*, "Am. Social. Rev." 62, 306-16.

3- Ellison C.G., Muller C., 1996, *Religious involvement...*, op. cit.

الرأسمال الاجتماعي داخل التجمّعات المدرسية الكاثوليكية، موثّقين أثرها الإيجابي بسلسلة من النتائج التربوية والاجتماعية[1]. كما نجد رصداً متطوّراً يكشف أن التحوّل الدّيني يشجّع التمدرس بين الأمريكيين من أصل إفريقي، القاطنين في الضواحي، وبين الشبيبة المهاجرة، ممّا يساهم في إثنائهم عن الانتماء إلى ثقافات شبابية متعارضة[2].

تكون - أحياناً - خاصيات الأقليات الثقافية وقيَمها في تضارب مع ما يعود إلى التربية العمومية، وغالباً ما تستغلّ الجماعات غير الراغبة في السائد الفضاءَ الاجتماعيَ الحرّ للتحصّن ضدّ عوامل التذويب والتربية العَلمانية.

لقد كان للمدارس الكاثوليكية في الماضي مثل هذا الدور، أمّا في الوقت الحالي؛ فنجد عاملاً فاعلاً في الصراع الثقافي يتلخّص في انتشار المعارضة بين البروتستانت الأصوليين والإنجيليين للمدارس العمومية، التي تعدّ مؤسّسات مغترية معادية ومستبطنة لـ«الإنسانوية العَلمانية»[3]. حيث ردّ بعض المحافظين البروتستانت، باتّباع استراتيجيات تربوية بديلة مختلفة، حاوية للتدريس المنزلي والمدارس المسيحية. كما أن بعض الدراسات بالغت في إضفاء التميّز والصرامة على المدارس الأصولية[4]، وسجّلت نتائج أخرى دمجاً انتقائياً لأنماط

1- Bryk A.S., Lee VE., Holland P.B., 1993, *Catholic Schools and the Common Good,* Cambridge, MA: Harvard Univ. Press.

2- Bankston C.L., Zhou M., 1996, *The ethnic church...,* op. cit.

Freeman R.B., 1986, Who escapes? *The relation of church going and other background factors to the socio-economic performance of black youths from inner-city tracts.* In The Black Youth *Unemployment Crisis,* ed. R.B Freeman, H.J. Holzer, Chicago, Univ. Chicago Press.

3- Sikkink D., 1999, *The social sources of alienation from public schools,* "Soc. Fore." Forthcoming.

4- Peshkin A., 1986, God's choice. the total world of a fundamentalist school, Chicago, Univ. Chicago Press.

Rose S.D., 1988, *Keeping Them Out of the Hands of Satan: Evangelical Schooling in America,* New York, Routledge, Chapman, flail.

واستراتيجيات الثقافة التربوية الرسمية[1]. ولم تحمل المعارضة الثقافية للمدارس العمومية، داخل القسم الأكبر من البروتستانت المحافظين، على هجران التربية العمومية[2]. بل خلافاً لذلك، فالمحافظون والنشطاء المسيحيون اليمينيون انتقدوا - بشدّة - المدارس المحلّية، وأثاروا جدلاً بشأن التكوين، وكتب التدريس، والرقابة، ومسائل أخرى متعلّقة بالسياسة، على مستوى الدولة، وعلى مستوى الولايات، في كافة أنحاء البلاد. في بعض الحالات، وبما أن المسيحيين المحافظين يشجّعون أبناءهم على تجنّب مؤسّسات التعليم العالي العَلمانية، يبدو أن الأولياء والشبّان، من المسيحيين الأصوليين، يولون بعض الاهتمام تحذيرات الناشطين المتشدّدين، كما هو جلي، فإن الشبان الأصوليين الذين يرتادون المعهد أقل عدداً، لعدم امتثالهم للانضباط المطلوب في المعاهد العليا، وكذلك للتأثير السلبي للأولياء الأصوليين على النتائج التعليمية لأبنائهم بعد المرحلة الثانوية[3]. يمكن أن تواصل الدراسة البحث مستقبلاً في أهمية خاصيات التجمّعات الثقافية على ظروف وتغيّرات حياة أعضائها.

نظريات الاختيار العقلاني للدّين

منذ ما يزيد عن عشر سنوات أكّد ووثناو[4] أن علم الاجتماع الدّيني «... قد تطوّر - بشكل سريع - في البحث الاستقرائي التجريبي،

1- Wagner M.B., 1990, *God's Schools: Choice and Compromise in American Society,* New Brunswick, N.J., Rutgers Univ. Press.

2- Sikkink D., 1999, *The social sources of alienation...,* op. cit.

3- Darnell A., Sherkat D.E., 1997, *The impact of Protestant fundamentalism...,* op. cit.

Sherkat D.E., Darnell A., 1999, *The effect of parents' fundamentalism and children's educational attainment: examining differences by gender and children's fundamentalism,* "J. Sci. Stud. Relig." 38, 23-35.

4- Wuthnow R., 1988, *Sociology of religion. In Handbook of Sociology,* ed. NJ. Smelser, R.S. Burt, pp. 473-509.

وفي التخصّصات الفرعية، أكثر من محاولات إنتاج نظريات ومفاهيم متكاملة». اليوم يبدو هذا التأكيد أقل صدقاً، فقد فسح ثراء الاكتشافات الاختبارية - من نوع المعتقدات الدّينيّة والالتزامات والمؤسّسات ونتائجها - الحقلَ على رؤى نظرية مستجدة. وتحوّلت الومضات المتفرّقة للنباهة النظرية المنطلقة مع منتهى السبعينيات إلى سيل نشيط في بداية التسعينيات. لقد تولّدت التطوّرات الأكثر أهمية في علم الاجتماع الدّيني من سياقات الخيار العقلاني[1]. ثمة مدرستان فكريتان عن الاختيار العقلي في ما يتعلق بالدّين. حيث يعلي أصحاب نظريات العرض من أثر العوامل التكوينية والفرص الموضوعية، الحاضرة في الحقل الدّيني، في إنتاج القيَم الدّينيّة، معتبرين أن التفضيل الذّاتي للبضائع الدّينيّة يبقى ثابتاً. أما أصحاب نظريات الطلب؛ فيميلون - بخلاف ذلك - للتأكيد على تنوّع أشكال التفضيل وتأثير مكوّنات اجتماعية أخرى غير دينية على الخيارات الفردية. ففي قلب سياقات الاختيارات العقلانية، يحضر القياس مع السوق مطبّقاً على الدّين، وتعدّ المسلّمات التالية معتادة بالنسبة لدراسات من هذا النوع:

أ- أن الأسواق الدّينيّة تحوي مجموع المبادلات للمكافأة الماورائية عموماً (وعود مكافأة مستقبلية، تفسيرات وشروحات ماورائية لأحداث الحياة)[2].

ب- كما الأمر مع منتوجات أخرى يتمّ إنتاج البضائع الدّينيّة واختيارها واستهلاكها.

ج- لا يمكن تصديق أو تكذيب الجزاء الأخروي والتفسيرات المتّصلة به، ولذلك تعدّ البضاعة الدّينيّة بضاعة ذات خطورة.

1- Young L.A., 1997, *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment*, New York, Routledge.
2- Stark R., Bainbridge W.S., 1985, *The Future of Religion*..., op. cit.
Stark R., Bainbridge W.S., 1987, *A Theory of Religion*..., op. cit.

د - تعتبر العلاقات الاجتماعية مصادر الاعتماد الأساسية للاستعلام عن البضائع الدِّينيَّة، بما تساهم به من طمأنة للمستهلكين على قيمتها.

هـ - عدم التيقّن من قيمة المكافأة ومن صحّة التفسيرات، يقلّص من قيمتها، ويعلي من فرص الأفراد لتمييز الاستثمارات الدِّينيَّة [1].

و - المنظّمات الدِّينيَّة هي شركات معهود لها بإنتاج القِيَم الدِّينيَّة، في حين التجمّعات هي «وكالات» مسيّرة من طرف أعراف «رجال دين» يخلقون قيماً للزبائن.

ز - تتخصّص الشركات بأنشطتها وبنوعية منتوجاتها التي يمكن أن توفّرها، وفقط تلك التي لا تتضمن تراتبية تنظيمية - مثل المعمدانيين - أو تلك التي تقبل بالتعدّدية - مثل الكاثوليك الرومان - يمكن أن تدعم كثيراً من تنوُّعات العرض [2].

- الرأسمال البشري الدِّيني

كانت نظرية الرأسمال البشري الدِّيني لإياناكوني [3] مصدراً للاستلهام، وكذلك للمعارضة [4]. فوفق هذه النظرية، تشكّل المشاركة

1- Iannaccone L.R., 1995a, *Risk rationality, and religious portfolios*, "Econ. Inq." 33, 285-95.

Stark R., Bainbridge W.S., 1987, *A Theory of Religion...*, op. cit.

Stark R., 1996b, *The Rise of Christianity*, Princeton, N.J., Princeton Univ. Press.

2- Finke R., Stark R., 1992, *The Churching of America: Winners and Losers in Our Religious Economy*, New Brunswick, N.J., Rutgers Univ. Press.

Iannaccone L.R., 1991, *The consequences of religious market structure: Adam Smith and the economics of religion*, "Rationality Soc." 3, 2, 156-77.

Stark R., 1998, *Catholic contexts: competition, commitment, and innovation*, "Rev. Relig. Res." 39, 197 208.

3- Iannaccone L.R., 1990, *Religious practice: a human capital approach*, "J. Sci. Stud. Relig." 29, 3, 297-314.

4- Bruce S., 1991, *Religion and rational choice: a critique of economic explanations of religious behaviour*, "Sociol. Relig.", 54, 193-205.=

الدِّينيَّة حماية فردية للرأسمال الدِّيني، سواء في شكل المعرفة أو الاستئناس بالعقائد أو بالطقوس أو بالترانيم وما شابهها، وهكذا استعملت في إنتاج قيم دينية ذات فاعلية جماعية مستقبلية. وتسهّل الفضاءات الدِّينيَّة العائلية الاستثمار الفعلي للرأسمال الدِّيني، كما تعلي من الإنتاج الدِّيني. وتختزل الطقوس والرموز والجماعات الدِّينيَّة المتغايرة الإنتاجَ الجماعيَ للقيم الدِّينيَّة، لأن في تلك الحالات لا يتيسّر استعمال الرأسمال البشري الدِّيني بشكل موفّق. ويمثل قدرة طهاة مهرة على تحضير أطعمة ذات قيمة بمكوّنات متقاربة، فإن التجمّعات الدِّينيَّة المرسملة قادرة على توليد تجارب دينية قيّمة. وكما الأمر في شتى نظريات العرض، تعد الخيارات الفردية ثابتة، وتتبدّل - فقط - قدرة الإنتاج للقيم الدِّينيَّة المتنوّعة. وعلاوة على الحدود الرئيسية للإنتاج الدِّيني، هناك مستويات الرأسمال البشري المستحوَذ عليه من قبل أفراد أو تجمّعات. فيعدّ الأفراد أحراراً في اختياراتهم، إذا ما رغبوا في كماليات دينية، في حين تعدّ الوجوه السلبية المرتبطة بالاستهلاك الدِّيني «مكلفةً»[1].

وظّف إياناكوني[2] هذه النظرية لتفسير سلسلة من الظواهر الدِّينيَّة. فهو يرتئي أن احتياطات الرأسمال البشري تحدّد المقدرة في تغيير الانتماء الدِّيني، وبالتالي؛ إذا ما حصل تحوير، يجري البحث عن تجمّع مشابه، يمكن فيه استعمال الرأسمال البشري المكتسب سلفاً. وفق هذه النظرية، يسعى الميتوديون - مثلاً - إلى التحوّل نحو

=Spickard J.V., 1998, *Rethinking religious social action: What is rational about rational choice theory?*, "Sociol. Relig." 59, 99-115.

1- lannaccone L.R., 1992, *Sacrifice and stigma: reducing free riding in cults, communes, and other collectivities*, "i. Polit. Econ." 100, 2, 271-91.

lannaccone L.R., 1994, *Why strict churches are strong*, "Am. J. Social." 99, 1180-1211.

2- lannaccone L.R., 1990, *Religious practice...*, op. cit.

الجماعات المشابهة مثل البرسبتاريين والمعمدانيين، وليس باتجاه تقاليد أقل اعتياداً، مثل الكاثوليك أو الهندوس. والشبان الراشدون نزّاعون لتغيير انتماءاتهم؛ لأنهم جمّعوا رأسمال ديني أقل. وتكون الزيجات المتغايرة أقل أهبة للإنتاج الجماعي للقيم الدِّينيَّة، وقد ينحون نحو تقليص المشاركة الدِّينيَّة. وعليه يُرتأى مشاركة النساء بقسط أوفر في إنتاج القيَم الدِّينيَّة مقارنة بالرجال، لحيازتهن تخصّصات ذات صلة بالواجبات الدِّينيَّة. وفسّرت المساهمة النسبية بالوقت والمال في الجمعيات الدِّينيَّة، من خلال استعمال هذا الإطار العام[1]. في النهاية وظّف ستارك[2] نظرية الرأسمال البشري لتفسير الانجذاب النسبي لليهود نحو المسيحية أثناء حقبة الإمبراطورية الرومانية: فلم تؤسّس المسيحية كنيسة مستقلّة، إلى حين لم يطوّر فيه اليهود احتياطات ذات رأسمال ديني مستجدة كلياً. وبجلاء، الحركات الدِّينيَّة الجديدة المتولدة من تراث ديني معروف، لها نجاح أوفر من تلك التي تنشئ فلسفات دينية مستجدّة كلياً، أو تلك التي تنشط في فضاءات مغتربة[3].

- الميولات والخيارات الدِّينيَّة

في الوقت الذي تعتبر فيه مقاربة رأس المال البشري، الأنشطةَ الدِّينيَّة السابقة عوامل دافعة لمقدرة الأفراد للإنتاج الجماعي للقيم الدِّينيَّة، فإنّ السياقات الناتجة عن الطلب، تعزّز التجارب الدِّينيَّة السابقة في التأثير على التلهّف على البضائع الدِّينيَّة من قبل الناس. ومن الجدير ملاحظة أن وجهة النظر تلك لها جذور ثابتة في النظريات الاقتصادية للتحوّل الباطني للخيارات[4]. فعادة ما تحفّز التجارب

1- Iannaccone L.R., 1997, *Skewness explained...*, op. cit.
2- Stark R., 1996b, *The Rise of Christianity...*, op. cit.
3- Stark R., Bainbridge W.S., 1985, *The Future of Religion...*, op. cit.
Stark R., Bainbridge W.S., 1987, *A Theory of Religion...*, op. cit.
4- Von Weizsaker C.C., 1971, *Notes on endogenous change of tastes*, "J. Econ. Theory" 3,345-72.=

الدِّينيَّة الرغبة نحو البضاعة الدِّينيَّة المعتادة، وتعتبر الخيارات شكلاً من التأقلم[1]. ويجعل التكيّف مع التعويضات والتفسيرات والمنظمات، الاعتقاداتَ والالتزامات المعتادة أكثر قيمة، كما يحدّ من قدرة الأفراد على إنتاج قيم كبرى تصنّف في عداد الثروات الدِّينيَّة. علاوة، لا يتناسب تحوير الخيارات - دائماً - مع واقع الحال، لقدرة الأفراد على تعلّم خيارات بديلة، حالما يأتي حشر معلومات مستجدّة عبر الروابط الاجتماعية أو عبر تحوّل ظروف الحياة بفعل التربية، أو بفعل التلاقح بين الثقافات، أو التبدّل الجغرافي، أو المشاركة في الحركات أو الحراك الاجتماعي. وبالتالي، عادة ما تتشكّل خيارات متضاربة لدى عديد الأفراد أثناء البحث: فيرفضون البضاعة الدِّينيَّة الشائعة لصالح تعويضات وتفسيرات جديدة ومغايرة[2].

يبين شركات وولسون[3] أن اعتقادات دينية مميزة في المراهقة - مثل الإيمان بالصدق المطلق للكتاب المقدّس - تستبق خيار التجمّعات المحافظة أكثر ممًّا لدى الجماعات اللّيبرالية أو لدى غير المنتمين. أي مستقلة عن المستويات السابقة للانتماء الدِّيني، التي تعلي - عادة - احتمال اختيار الجماعات المحافظة أكثر من نظيرتها الليبرالية، وتقلّل من فرص الارتداد. يقود ذلك إلى استنتاج أن الرأسمال البشري والميولات لهما تأثير مشترك على القرارات الدِّينيَّة. ويحوي التكييف

=Elster J., 1983, *Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rational Cambridge,* Cambridge Univ. Press.

1- Sherkat D.E., 1997, *Embedding religious choices: integrating preferences and social constraints into rational choice theories of religious behavior, in Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment,* ed. L.A. Young, pp. 65-86, New York, Routledge.

Sherkat DE., 1998, *Counterculture or continuity? ...,* op. cit.

Sherkat D.E., Wilson J., 1995, *Preferences, constraints...,* op. cit.

2- Sherkat D.E., 1997, *Embedding religious choices...,* op. cit.

3- Sherkat D.E., Wilson J., 1995, *Preferences, constraints...,* op. cit.

الدّيني المقدّم من الأولياء ومن التجمّعات تطويراً للميولات نحو بعض الثروات الدّينيّة المميّزة، مؤثّراً ذلك لاحقاً على خيارات المشاركة والانتماء[1]. ويمكن أن يولّد أثر تحوّلات الواقع، على التوجّهات الدّينيّة، خيارات جديدة متأتّية جرّاء التبدّل في ظروف الحياة، اتفاقاً مع تأكيدات فيبر على وجود رؤى دينية مختلفة في الجماعات عن الوقائع الاجتماعية المغايرة[2]. يبيّن ميلر وهوفمان[3] كيف يمكن للميل أن يحدّد السلوك الدّيني، ويبيّن الدارسان أن الاندفاعات الخاطئة يمكن أن تقرّر السلوك الدّيني، كما يوضّحان أن اختلافات نوعية الاندفاعات الخاطئة تساعد على تفسير اختلافات نوعية التديّن: بما أن الاعتقادات والأنشطة الدّينيّة متضمّنة لمخاطر كون الفرد عرضة للخطأ، وبما أن ما يفقده قليل عند الإصرار على اعتقاد ديني، نجد الأفراد الأكثر عرضة النسوة، بما يختزنّه من تقى عوضاً عن إمكانيات نتائج الخطأ المطلقة[4]. ربطت تطبيقات حديثة، الطبيعة الحركية للخيارات ودورها الريادي في السلوك المرتبط بالسوق الدّيني، مع نظريات بنيوية[5]. حيث يُنظر للميولات الدّينيّة كسياق يقود الخيارات، في حين تستدعي المشاركة الدّينيّة التفاعل جنب المصادر الدّينيّة. فعادة ما تسند التفاعلات مع المصادر الدّينيّة السياقَ الدّيني، ويمكن أن تتطوّر نحو إتقان خيارات جديدة[6]. ويسمح التشابك بين الخيارات العقلية

1- Sherkat DE., 1998, *Counterculture or continuity? …*, op. cit.
Sherkat D.E., Wilson J., 1995, *Preferences, constraints…*, op. cit.
2- Sherkat D.E., Wilson J., 1995, *Preferences, constraints…*, op. cit.
3- Miller A.S., Hoffman J.P., 1995, *Risk and religion…*, op. cit.
4- Durkin J.T., Greeley A.M., 1991, *A model of religious choice under uncertainty: on responding rationally to the notational*, "Ration. Soc." 3, 178-96.
Miller A.S., Hoffman J.P., 1995, *Risk and religion…*, op. cit.
5- Sewell W.H., 1992, *A theory of structure: duality, agency, and transformation*, "Am. J. Sociol." 98, 1-29.
6- Sherkat D.E., 1997, *Embedding religious choices…*, op. cit.
Sherkat DE., 1998, *Counterculture or continuity? …*, op. cit.

والنظريات البنيوية بالمزج بين عناصر مؤسّسية وفردية حاضرة في الأسواق الدّينيّة، كما يسمح - أيضاً - في إطار تركيبي، بدمج آثار العائلة والشغل والتربية والسياسة وغيرها، على الدّين وبالعكس.

- التأثيرات الاجتماعية على الخيارات الدّينيّة الفردية

تُعدّ المؤثّرات الاجتماعية على الخيارات الذاتية موضوعاً هاماً لنقاش النظرية الاقتصادية، فقد فسح علماء الاجتماع الطريق إلى بعض التحليلات عبر أنماط إكراه معيارية[1].

فكلّ الخيارات تنتظم داخل فضاء علاقات مؤثّر على القرارات، والخيارات الدّينيّة هي - بالأساس - موضوعات لبعض التأثيرات. فحين تقود المؤثّرات الاجتماعية الخيارات الدّينيّة، تكون دوافع الميل للمكافآت والتفسيرات الماورائية مبتسرة مع نوعية وكمّية البضائع الدّينيّة المختارة، وتتأتّى المؤثرات الاجتماعية على الخيارات من ثلاثة مصادر:

أ - التعاطف، لما يكون الاستهلاك الدّيني مقوداً بالرغبة في إسعاد الغير.

ب - النموذج، لما يكون الدافع للفعل الدّيني غايته أن يبرز للآخرين ما ينبغي أن يكونوا عليه.

ج - الثواب أو العقاب[2].

1- Akerlof G.A., 1997, *Social distance* and social decisions, "Economica" 65, 1005-27.

Bernheim B.D., 1995, *A theory of conformity*, "J. Polit. Econ." 102, 841-77.

Sen A., 1993, *Internal consistency of choice*, "Econometrica" 61, 495-521.

2- Sherkat D.E., 1997, *Embedding religious choices...*, op. cit.

يوفّر التعاطف تفسيراً للتأثيرات النابعة من الزوج أو الزوجة على الخيارات الدّينيّة، فعادة ما يرتاد الناس الأنشطة الدّينيّة، أو يختارون التجمّعات الدّينيّة إرضاء لمن يجلّونه، كما تحدّ المحافظة على صلات الرحم مع الأولياء من احتمالات النكوص[1]. ويتّخذ الأولياء - بانتظام - قرارات دينية لإعطاء المثل إلى الأبناء، وحيازتهم لأبناء عادة ما يعلي من نسبة المشاركة الدّينيّة لديهم، ويقلّل من احتمالات تخلّي الفرد عن التديّن[2].

عادة ما ترتبط الخيارات الدّينيّة بمكافآت سلبية أو إيجابية دنيوياً، تكون فيها الجماعات الدّينيّة وسائل لمختلف المكافآت الدنيوية، مثل المساعدة الاجتماعية، والولوج إلى فضاءات مخصّصة، واغتنام أنشطة ذات طابع اقتصادي. وتشكّل العلاقة مع أفراد من الدّين نفسه حوافز قوية للمشاركة في التنظيمات الدّينيّة. وبالعكس؛ تمثّل الصلات مع أفراد من خارج الجماعة الدّينيّة «تكلفة» معرقلة للالتزام، خصوصاً حين تكون الخيارات الدّينيّة شاذة، مثلما عليه الحال مع الحركات الدّينيّة الجديدة[3]. وفي التجمّعات التي تكون فيها الروابط الاجتماعية متماسكة، عبر الأسرة والعمل وشبكات الصداقة والقرابة وغيرها من الأطر الاجتماعية، يفوز الأفراد بمغانم اجتماعية ذات اعتبار، أو ينالون عقوبات جزائية نتيجة رفضهم المشاركة في المؤسّسات الدّينيّة المهيمنة. وهذه العقوبات غير الدّينيّة تقلّص - إلى حدّ ما - من حرّية الاختيار

1- Sherkat D.E., Wilson J., 1995, ***Preferences, constraints...***, **op. cit.**

2- Myers S.M., 1996, ***An interactive model of religiosity inheritance...***, **op. cit.**

Stolzenberg R.M., Blair-Loy M., Waite L.J., 1995, ***Religious participation...***, **op. cit.**

Sherkat DE., 1998, ***Counterculture or continuity? ...***, **op. cit.**

3- Stark R., Bainbridge W.S., 1985, ***The Future of Religion...***, **op. cit.**

Stark R., Bainbridge W.S., 1987, ***A Theory of Religion...***, **op. cit.**

الدّيني. فبين الأمريكيين من أصل إفريقي تخلّف الامتيازات الدّينيّة أثراً ضعيفاً على المشاركة الدّينيّة في الجنوب، خصوصاً منه في الجنوب الريفي، مقارنة مع باقي البلاد. ففي الجنوب تعدّ فرص الأمريكيين من أصل إفريقي محدودة، ما عدا الذين تشملهم رعاية الكنائس المعمدانية والميتودية. وتمتّن خاصيات التمييز السكني والمهني الروابط الاجتماعية، وتجعل بعض المشاركات الدّينيّة ضرورية للتمتّع بما هو اجتماعي وما شابهه من امتيازات[1]. الحالة جلية ومتّبعة بين المرمونيين[2]، أين تعلو أعداد المشاركة والالتزام في معاقلهم، في الجبال الداخلية الغربية.

- تفسيرات دورة الكنيسة - النِّحلة

تمثّل دورة الكنيسة - النحلة لستارك وباينبريدج[3] أنموذجاً نظرياً جديراً بالاهتمام لتفهّم سياقات تطوّر الجمعيات الدّينيّة وانكماشها. فأنموذجهما يوظّف سواء عناصر طلب أو عناصر عرض، ولذلك يستلزم التعريف والترتيب للمنظّمات الدّينيّة لتفهّم هذا المشهد. تختلف درجة توتّر الجماعات الدّينيّة مع المجتمع الموسّع، فالكنائس لا تدخل - عادة - في صراعات مع مؤسّسات هذا العالم، التي ترفض التفسيرات الجذرية الأخروية. وعلى خلاف ذلك، تتطلّع النِّحل إلى الحصول على الثواب الأخروي القيّم، ولعلّ طبيعة تلك الدعوة تجعلها في علاقة توتّر

1- Ellison C.G., 1995, *Rational choice explanations of individual religious behavior: notes on the problem of social embedded ness*, "J. Sci. Stud. Relig." 34, 89-97.

Ellison C.G., Sherkat D.E., 1995, *The semi voluntary institution revisited: regional variations in church participation among black Americans*, "Soc. Fore." 73, 1415-37.

Sherkat D.E., Cunningham S.A., 1998, *Extending the semi-involuntary institution regional differences and social constraints on private religious consumption among African Americans*, "J. Sci. Stud. Relig." 37, 383-96.

2- Phillips R., 1998, *Religious market share and Mormon Church activity*, "Sociol. Relig." 59, 117-30.

3- Stark R., Bainbridge W.S., 1985, *The Future of Religion...*, op. cit.

Stark R., Bainbridge W.S., 1987, *A Theory of Religion...*, op. cit.

مع المجتمع الحاضن[1]. وللنّحل جذب للفئات الاجتماعية المحرومة، بما توليه من إعلاء لأهميّة العدول عن المغانم والملذّات في هذا العالم. وبكون المعوزين هم أوفر عدداً، مقارنة بالفئات الموسرة، تمارس الجماعات النحلية جذباً فاعلاً، وتتطوّر بسرعة حين لا تكون عرضة للقمع[2].

ليست التجمّعات الدِّينيَّة – وأيّاً كانت عناصرها – كتلاً جامدة. فالنحل التي تلاقي نجاحاً، تشكّل بيروقراطية ضرورية لمراقبة المصادر وتسييرها ولتحديد أنشطة دعوات التطهّر من الخطايا. وليست العناصر المهنية لتلك البيروقراطيات خاضعة – بشكل مباشر – لعناصر الحركة، فبعض النُّخب الدِّينيَّة تفرض – دون شكّ – نمطها ومرادها على بقية النِّحلة، لما بها من ميل للترقّي الاجتماعي نحو الأعلى، وبما ترغب فيه من عدد أوفر من المغانم الدِّينيَّة متوافقة مع العالم الدنيوي. وبالنتيجة، تنتهي أيضاً، حتى العناصر الاجتماعية الأكثر حراكاً للنِّحلة، بتفضيل تلك المغانم الدنيوية. وفق ذلك الشكل، يقود التأثير المصيري لعناصر النخبة إلى تغيير لاحق في البضائع الدِّينيَّة المنتجة من النِّحلة. فالندوات وغيرها من الأجهزة المؤسّسية تسمح للنّخبة بمراقبة إنتاج البضائع الدِّينيَّة، كما تفرض تجانساً للمنتوج عبر الإلزامات، بواسطة تعيين المكلّفين بالشعائر وعزل الخارجين. تكون النتيجة النهائية التعويضَ المتطوّر للاّهوت الأصلي الأخروي، الموجّه للخلاص الأبدي، بفلسفات أكثر ارتباطاً بهذا العالم، متنبّهة للمغانم الدنيوية[3].

1- Stark R., Bainbridge W.S., 1985, *The Future of Religion...*, op. cit.
Stark R., Bainbridge W.S., 1987, *A Theory of Religion...*, op. cit
Iannaccone L.R., 1988, *A formal model of church and sect*, "Am. J. Social." 94, s241-68.

2- Finke R., Stark R., 1992, *The Churching of America...*, op. cit.

3- Stark R., Bainbridge W.S., 1985, *The Future of Religion...*, op. cit.
Stark R., Bainbridge W.S., 1987, *A Theory of Religion...*, op. cit.
Montgomery J.D., 1996, *The dynamics of the religious economy. exit, voice, and denominational secularisation*, "Rational. Soc." 8, 81-110.
Finke R., Stark R., 1992, *The Churching of America...*, op. cit.

في حين تسعى النِّحل إلى تقليص حدّة توتّرها متحوّلة إلى كنائس، كما تواصل عديد العناصر تفضيل الأديان المنعزلة عن العالم، مثل تلك المتفرّعة من النحلة أصلاً. وبالتالي، تفضّل بعض العناصر الخروج والانتماء إلى جماعات تستبطن توتّراً أشدّ، وتوفّر مكافآت وتفسيرات ماورائية مميّزة. كما يمكن لغيرها أن تقف ضدّ ذلك التحوّل، فتعلن إلى الرفض أو إلى الانشقاق، مشكّلة - بذلك - نحلة جديدة. يعدّ الميتوديون النموذج الأمريكي الكلاسيكي في ذلك، فقد تمّ بعث النِّحلة مع مطلع القرن XIX، متوجّهة في أنشطتها إلى الخلاص الأخروي. ثم - بالتدرّج - أسّست النحلة منتديات، وبدأت في تشغيل مكلّفين دينيين يتقاضون رواتب، ويشتغلون كامل الوقت. رافضة في ذلك مبادئ الصلاح الفردي، ومستعيضة عن جوهرها الداعي للتطهّر من الخطايا بلاهوت معتدل وممنهج. وفي الحين الذي غيّرت فيه بضاعتها الدِّينيّة، نجمت حركات فرعية من داخلها، وهكذا ظهر «الميتوديون الأحرار» وغيرهم من النِّحل التي تبحث عن إرساء «دين السلف»[1]. ونجد هؤلاء الباحثين عن الثواب في النِّحل والفرق الجديدة. فالنِّحل الإحيائية والفرق الجديدة تملأ ساحة السوق الذي يتطلّب مكافآت ماورائية فعلية، وبشكل مّا تحدّ - تلك النحل - من العَلمنة الناتجة عن النموّ المتراخي والفاتر للكنائس.

- الصرامة والقوة

منذ أن شرع كانتر[2] في الاشتغال على الحركات الطائفية، اعترف الدارسون أن الجماعات التي تُلزِم أعضاءها أكثر تتوفر لها فرص نجاح أوفر، وإن هذا النجاح له جذور في الخيارات العقلية للأفراد أنفسهم[3].

1- Finke R., Stark R., 1992, *The Churching of America...*, op. cit.
2- Kanter R.M., 1972, *Commitment and Community*, Cambridge, M.A., Harvard Univ. Press.
3- Hall J.R., 1988b, *Social organization and pathways of commitment: types of communal groups, rational choice theory, and the Kanter thesis*, "Am. Social. Rev." 53, 679-92.

وليست الحركات الدِّينيَّة استثناء في ذلك، فقد بلور علماء الاجتماع - أخيراً - نظريات تفسّر منشأ الصرامة في الحركات الدِّينيَّة. واعتماداً على عمل كلاي[1] بشأن تنامي الجماعات الدِّينيَّة المتشدّدة وقوتها، يفسّر إياناكوني[2] إيجابيات الصرامة التي يعتبرها نتيجة للترقّي، الحادث بفعل الإنتاج الجماعي للقيم الدِّينيَّة. فالجماعات الدِّينيَّة المتشدّدة تعزل العناصر غير المنتجة، التي تغنم - بشكل مجاني - مجهودات الإنتاج الجماعي للعناصر الأكثر التزاماً. ويرى إياناكوني أنه جرّاء ما تمليه الكنائس المتشدّدة على عناصرها من بذل تضحيات، يختفي على إثر ذلك الاستغلاليون، في حين العناصر الأكثر تقى فبإمكانها خلق مغانم دينية أوفر لكلّ فرد. ويجلو أن العناصر الأكثر التزاماً تضحّي ببعض الأمور الدنيوية، ولكنّها تنال مكافأة ببضائع دينية قيّمة منتجة بالتعاون مع منتمين آخرين يشاطرونهم الالتزام نفسه. تلتقي هذه الأطروحة - بجلاء - مع البحث التاريخي الذي يبيّن كيف أن الجماعات الدِّينيَّة المنعزلة والمحافظة كان لها نجاح أكبر من غيرها[3]، كما عليه الأمر في التجمّعات المحافظة التي يتخلّلها حراك أكبر للمصادر[4]، بما تجليه من تنوّعات في تحوّلات الأنظمة الدِّينيَّة الكاثوليكية[5]. يبيّن نموذج إياناكوني - أيضاً - حالات التضحية المرتفعة، التي تدفع نحو ترتيب ضروري باتجاه الحصول على نسبة كبيرة من المنافع الدنيوية[6]. كما تمّ - أيضاً -

---

1- Kelley D.M., 1972, *Why Conservative Churches are Growing*, New York, Harper.

2- Iannaccone L.R., 1992, *Sacrifice and stigma*..., op. cit.
Iannaccone L.R., 1994, *Why strict churches are strong*..., op. cit.

3- Finke R., Stark R., 1992, *The Churching of America*..., op. cit.

4- Iannaccone L.R., Olson D.V., Stark R., 1995, *Religious resources and church*..., op. cit.

5- Finke R., 1997, *An orderly return to tradition: explaining the recruitment of members into Catholic religious orders*, "J. Sci. Stud. Relig." 36, 218-30.

6- Iannaccone L.R., Miles C.A., 1990, *Dealing with social change*..., op. cit.

رصد أن الأفراد الأدنى التزاماً في أي جماعة، يسعون للتحوّل نحو الجماعات الليبرالية الأقل مطلبية، في حين الأفراد الأوفر نشاطاً عادة ما يختارون الجماعات الأكثر تشدّداً[1].

لقد تمّ الترحيب بأطروحات «الكنيسة المتشدّدة» وانتقادها أيضاً[2]، سواء على المستوى النظري أو الاختباري. فيمكن أن تكون خيارات التشدّد عاملاً وراء المشاركة الدِّينيَّة[3]. وبذلك نجد أغلب أفراد المنظّمات الدِّينيَّة المتشدّدة لا يعدّون إلغاء الصلات بالكفرة، أو الامتناع عن اللّواط أو ممارسة الجنس قبل الزواج تضحيةً، ويستطيع الأفراد اختيار الجماعات الدِّينيَّة التي تؤكّد هذه المبادئ. ويمكن أن يكون الفضل الأساسي المولّد من الجماعات «المتشدّدة»[4] أنظمة المعنى الخاصة، التي توفّر تفسيرات مقبولة. إذ ليست هذه الاعتقادات والمبادئ مرتبطة بالإنتاج الجماعي للثّروة الدِّينيَّة، وكثيراً ما تشبه البضائع الخاصّة.

ويعطي بعض الكتّاب - اعتماداً على أبحاث تجريبية - تفسيرات مغايرة عن تنامي الجماعات الدِّينيَّة ونجاحاتها؛ حيث يولي برين وموس[5] أهمية أقلّ لدور التضحيات في تنامي الكنائس المترامية

1- Sherkat D.E., Wilson J., 1995, *Preferences, constraints...*, op. cit.

2- Chaves M., 1995, *On the rational choice approach to religion*, "J. Sci. Said. Relig." 34, 98-104.

Demerath N.J., 1995, *Rational paradigms, a rational religion, and the debate over secularisation*, "J. Sci. Stud. Relig." 34, 105-12.

Ellison C.G., 1995, *Rational choice explanations...*, op. cit.

Iannaccone L.R., 1995b, *Second thoughts: a response to Chaves, Demerath, and Ellison*, "J. Sci. Stud. Relig." 34, 113-20.

Marwell G., 1996, *We still don't know if strict churches are strong, much less why*, "Am. J. Social." 101, 1097-108.

Spickard J.V., 1998, *Rethinking religious social action...*, op. cit.

3- Sherkat D.E., 1997, *Embedding religious choices...*, op. cit.

4- Stark R., Bainbridge W.S., 1985, *The Future of Religion...*, op. cit.

Stark R., Bainbridge W.S., 1987, *A Theory of Religion...*, op. cit.

5- Perrin R.D., Mauss A.L., 1993, *Strictly speaking: Keliey's quandary and the Vineyard Christian Fellowship*, "J. Sei. Stud. Relig." 32, 125-35.

والنافذة. في حين لا تتوفّر دراسات أخرى، للتأكيد على كون كلّ الكنائس «المتشدّدة» بصدد التنامي[1]. في النهاية، يساند كثير القول، إن التنامي والقوّة، يعودان باحتمال أكبر، إلى عراقة المؤسّسة، وإلى تقنيات التسويق، وإلى الموقع الجَغرافي، وإلى معدّلات الوفيات والولادات[2].

- التعدّدية والتديّن

كان أثر التعدّدية الدّينيّة على التديّن موضوع نقاشات معمقة. فمنظّرو العرض يساندون القول إن التعدّدية الدّينيّة تعزّز نشاط السوق الدّينيّة، على خلاف النظريات الدوركهايمية التي ترى أن ديناً موحّداً يعزّز التقى، ويقوّي المؤسّسات الدّينيّة[3]. واعتماداً على آدم سميث، يساند منظّرو العرض القول إن التجمّعات الدّينيّة الكبرى تنتج بضائع دينية أقلّ قيمة ومكلفة[4]. فالمعروضات المختلفة تبدو ضرورية في سوق دينية سليمة، لتبدّل الخيارات الدّينيّة وفق واقع الجماعات، وكذلك إلى تنوّع الأصول الإثنية والمواقع الطبقية وتجارب الحياة[5]. ويُرى أن التعدّدية هي الحالة الطبيعية للاقتصاديات الدّينيّة وللتجمّعات الدّينيّة

1- Smith T.W., 1992, *Are conservative churches growing?* ..., op. cit.
Lazerwitz B., 1995, *Denominational retention*..., op. cit.

2- Roozen DA., Hadaway C.K., 1993, *Church and Denominational Growth*, Nashville, Abingdon.

3- Berger P.L., 1967, *The Sacred Canopy*, New York, Anchor.

4- Finke R., Stark R., 1988, *Religious economies and sacred canopies: religious mobilization in American cities*, "Am. Social. Rev." 53, 4 1-49.
Finke R., Stark R., 1992, *The Churching of America*..., op. cit.
Finke R., Guest A.M. Stark R., 1996, *Mobilizing local religious markets: religious pluralism in the Empire State, 1855-1865*, "Am. Social. Rev." 61,203-18.
Iannaccone L.R., 1991, *The consequences of religious market structure*..., op. cit.

5- Stark R., Bainbridge W.S., 1985, *The Future of Religion*..., op. cit.
Stark R., Bainbridge W.S., 1987, *A Theory of Religion*..., op. cit.

الكبرى، التي يتيسّر المحافظة عليها - فقط - عبر ضوابط الدولة. ويضمن الفصل بين الدولة والكنيسة تزاحم المؤسّسات الدّينيّة لاكتساب الموارد الضئيلة التي يضحّي من أجلها الأفراد المتطوّعون، وليس لاكتساب مغانم مباشرة عبر التمويل العام[1]. تنحو الكنائس الرسمية التي تتمتّع بتمويل الدولة إلى ضمان عمل دائم للإكليروس - لا تراعى فيه درجة الكفاءة - وإلى توفير محلاّت للموظّفين، وإلى امتلاك أدوات فاخرة، وما شابهها. في حين نجد الدعاة غير الدائمين والمتطوّعين عادة ما يخدمون التجمّعات على وجه أفضل، لأنهم يتقاسمون - مع المنضوين - التجارب نفسها. يجعل التنافسُ المؤسّسات أكثر فاعلية ويجعل المستثمرين الدّينيين أشدّ اندفاعاً لترويج منتوجاتهم الدّينيّة، مصنّعينها وفق رغبات المستهلكين، وليس وفق اتباع الميولات التراتبية[2].

تبيّن اختبارات ثابتة في الولايات المتّحدة وغيرها الآثارَ الإيجابية للتنافس والآثار السلبية للاحتكار ولتدخّل الدولة[3]. في الولايات

1- Iannaccone L.R., 1991, *The consequences of religious market structure...*, op. cit.

2- Finke R., Stark R., 1992, *The Churching of America...*, op. cit.

Iannaccone L.R., 1991, *The consequences of religious market structure...*, op. cit.

3- Chaves M., Cann D.E., 1992, *Regulation, pluralism, and religious market structure*, "Rational. Soc." 4, 272-90.

Christiano K.J., 1987, *Religious Diversity and Social Change: American Cities. 1890-1906*, Cambridge, Cambridge Univ. Press.

Finke R., Stark R., 1988, *Religious economies and sacred canopies...*, op. cit.

Finke R., Guest A.M. Stark R., 1996, *Mobilizing local religious...*, op. cit.

Hamberg E.M., Pettersson T., 1994, *The religious market: denominational competition and religious participation in contemporary Sweden*, "J. Sci. Stud. Relig." 33.205-15.

Iannaccone L.R., 1991, *The consequences of religious market structure...*, op. cit.

Olds K., 1994, *Privatizing the church: disestablishment in Connecticut and Massachusetts*, "J. Polit. Econ." 102, 277-97.

المتّحدة أثناء القرن XIX، ولّدت التعدّدية الدّينيّة التجمّعات، ودفعت بحالة الطلب للإكليروس. وبحضور التنافس، كانت الكنائس الكاثوليكية أكثر فاعلية في تنشيط الأفراد الأوفر مقدرة في تسويق البضائع الدّينيّة[1]. يرى ستارك[2] أن العرض في السوق الدّينيّة الحرّة في الولايات المتّحدة يفسّر أسباب الفتور النسبي لتديّن الجيل الأوّل من المهاجرين الألمان، في حين كان الجيل الثالث مماثلاً لغيره من الأمريكيين. وتنتشر الحرّية الدّينيّة اليوم تبعاً للحضور المتنامي للحركات الدّينيّة الجديدة في أوروبا[3]، فهي تمثّل مغنماً للجماعات الدّينيّة في الاتحاد السوفييتي سابقاً[4]، وفي أمريكا اللاّتينية.

Stark R., lannaccone L.R., 1994, A supply-side reinterpretation of the "secularization" of Europe, "J. Sci. Stud Relig." 33, 230-52.

1- Stark R., 1998, *Catholic contexts...*, op. cit.

Stark R., McCann J.C., 1993, *Market forces and Catholic commitment: exploring the new paradigm*, "J. Sci. Stud. Relig." 32, 111-24.

2- Stark R., 1997, *German and German American religiousness. approximating a crucial experiment*, "J. Sci. Stud Relig." 36, 182 93.

3- Stark R., 1993, *Europe's receptivity to new religious movements: round two*, "J. Sci. Stud. Relig." 32, 389-97.

4- Greeley A., 1994, *A religious revival in Russia?*. "Sei. Stud. Relig." 33, 253-72.

خلاصة

جاء الاكتشاف السوسيولوجي المستجدّ للدّين، في فترة تشهد فيها مظاهر أخرى من الثقافة حالات انبعاث أيضاً، فقد صارت تفسيرات النظريات الماركسية والبنيوية الوظيفية، التي ربطت العوامل الثقافية بهامش المبدئية، أقل أهمّية في الفضاء المتحوّل لعلم الاجتماع الحديث. إذ تطوّرت – بداية من منتصف الثمانينيات – البنية التحتية النظرية لدراسة الأسواق الدّينيَّة بسرعة. وجرّاء هذا النقص ثمة مساع إلى خلق صلة نظرية بين مستويات التحليل، ولذلك تحتاج الدراسات المستقبلية إلى:

أ – تمييز موسّع بين الآثار المتعلّقة بالتحوّلات في الخيارات الفردية والإنتاج الدّيني العائلي.

ب – تمييز واضح بين القيمة الدّينيَّة المنتَجة بشكل جماعي، وحينما تكون بضاعة فردية بقيمتها المتخفية.

ج – تحديد جيّد لمصادر ومخلّفات المؤثّرات الاجتماعية على الخيارات الفردية.

د – اختبار تأثير السياقات التنظيمية على نشاط السوق، مثل: أثر الصراعات بين الكنائس، وقوة المنظّمات في توجيه الخيارات الفردية، ومخلفاتهما على المعروضات الملحقة.

هـ – تحديد الأسواق التابعة مع مراعاة الاعتبار للبنى الموجودة «الخيارات/الرأسمال البشري» أو كذلك العوامل التنظيمية.

يجعل تطوّر النماذج الإحصائية بعض الأبحاث ممكنة، حتى وإن كان النقص في إحصاء المشاكل العملية يحدّد ما يمكن فعله الآن. كما تشكو الأبحاث بشأن أثر الاعتقادات والالتزامات الدّينيَّة نقص الإحصائيات على المستوى الوطني؛ حيث تتغاضى جهود جمع الأعداد

كلّياً عن العوامل الدّينيّة، أو يقدّم آخرون قياسات موجزة للتمييز الدّيني فحسب، أو تقديرات فردية عن المشاركة الدّينيّة في لحظة محدّدة. هذه النقائص في الأعداد ولّدت مشاكل حقيقية في حقول البحث في علم الاجتماع الدّيني، خصوصا عند تركّز البحث على جماعات عِرْقية صغيرة أو تكتّلات دينية ذات خاصيات مميّزة.

II

الدِّين في المجتمعات الأوروبّية المعاصرة

رودناي ستارك ولورانس ر. إياناكوني

ساد على مدى سنوات القول إن عديد البلدان الأوروبية تعيش علمنة مكثّفة، تتلخّص في كون قلّة - فحسب - تؤدي شعائرها الدِّينيّة، وإن الاعتقادات تشهد انحداراً، وإن سلطة الدِّين وحضوره في الحياة العامة قد تلاشيا، وصارا من أطلال التاريخ السالف، أو بذكر الصياغة الشائعة عن العلمنة أن «المؤسّسات والأنشطة والمشاعر الدِّينيّة في أوروبا قد فقدت معانيها»[1]. فقد كانت الفكرة شائعة بين الجميع تقريباً، أن العلمنة الأوروبية تمثّل مستقبل كلّ المجتمعات، وأن انتشار العلم والحداثة كانا وراء إدانة الدِّين، كما فسر أنطوني ف. ك. ولاّس الأمر، بقوله: «مستقبل الدِّين التطوري إلى الاندثار، فالاعتقاد في الكائنات والقوى الغيبية التي تؤثر على الطبيعة، دون الخضوع لقوانينها يتوارى، ليتحول إلى ذكرى تاريخية بليغة... الاعتقاد في القوى الغيبية مقدّر له الفناء، أينما كان في العالم، كنتيجة للتنامي المتطوّر للوعي العلمي»[2].

فلم تكن العَلمنة حتمية فحسب، إذ الفكرة السائدة رأت فيها وضعاً قائماً بذاته، بمجرد بلوغه لا يمكن الانثناء عنه. كتب فرانك لاشنر: «حين ألغى التقدّم التفسيرات الدِّينيّة الأكثر شيوعاً، وحين تمت مأسسة النظم الاجتماعية البديلة، وحين أصبح نظام الارتياد والتخلّي مقبولاً لدى الأفراد، صار من الصعب الإقرار بإمكانية التراجع عن هذا السياق»[3].

1- **Wilson Bryan R., 1982, *Religion in sociological perspective*, Oxford, Oxford University Press, 149.**

2- **Wallace Anthony F.C., 1966, *Religion: An anthropological view*, New York, Random House, 265.**

3- **Lechner Frank J., 1991, *The case against secularization*: *A rebuttal*, "Social Forces" 69: 1111.**

فالمعدّلات المنخفضة للارتياد الدّيني في عديد البلدان الأوروبية يمكن تفسيرها ضمن التأكيد على هذه الأطروحة، وإن كان النشاط الدّيني العالي في الولايات المتحدة يمثّل مشكلة عويصة لتطبيق نظرية العلمنة. هنا، وبرغم الانتشار الواسع للعلم وارتفاع المستوى التعليمي، لا يظهر أي مؤشّر لتراجع الدّين[1]، فقد كانت معدلات الانتماء إلى الكنائس في الولايات المتحدة مرتفعة دائماً[2]. وبالنتيجة، تم تحويل وجهة النظريات والأبحاث بشأن العلمنة شطر أمريكا، حيث حاول الدارسون تفسير هذه «الحالة الشاذة». البعض رحّب بالحل الأنيق المقترح من طرف توكفيل، الذي رأى أن نظرية العلمنة هي - بكل بساطة - خاطئة، فقد كتب: «لسوء الحظ أن الوقائع لا تتلاءم - بشكل مناسب - مع نظرياتها»[3]. وعلى خلاف ذلك، توقّف دارسون عند أطروحة «الخصوصية الأمريكية»[4]، فاعتبر دافيد مارتن - مثلاً - الولايات المتحدة «حالة تطوّر مكبوحة، تم تعطيل نسق تقدّمها»[5]. تفسيرات أخرى كانت مبدعة، من بينها تلك التي أرجعت - بشكل خاطئ - مستويات التدين العليا في شمال أمريكا إلى الاختلافات الإثنية والعرْقية[6]، في حين ذهب آخرون إلى أن أمريكا ليست حالة مميزة، وأن

1- Greeley Andrew M. Forthcoming, 1990, *Religious change in America*, Cambridge, MA, Harvard University Press.

2- Finke Roger and Rodney Stark, 1991, *The churching of America, 1776-1990. Winners and losers in our religious economy*, New Brunswick, N.J., Rutgers University Press.

3- Tocqueville Alexis de, 1956, *Democracy in America* (Vol. 2). New York, Vintage, 319.

4- Tiryakian Edward A., 1994, *American religious exceptionalism: A reconsideration*, "The Annals" 527: 40-54.

5 -Martin David, 1969, *The religious and the secular*, New York, Schocken Books, 10.

6- Wallis Roy, 1985, *The Caplow-DeTocqueville account of contrasts in European and American religion: Confounding considerations*, "Sociological Analysis" 47: 50-52.

تديّنها هو واجهة أصيلة. بعد رحلته إلى أمريكا، زعم ماكس فيبر أن بمقدوره ولوج وَهْم التديّن الأمريكي واكتشاف علمنة شائعة: «التحليل الرصين يكشف عن تطور ثابت لسياق العلمنة المميز، ففي الأزمنة الحديثة، تتهاوى كل الظواهر التي لها أصل في التصوّرات الدِّينيَّة»[1]. ومهتدياً بفيبر، زعم بريان ولسون أن الأمريكيين يعبّرون - بالفعل - عن عَلْمانيتهم من خلال الذهاب إلى الكنيسة!

ففي المؤلَّف الذي صاغه ولسون، الذي يعرض فيه أطروحة العلمنة، أكّد أن «الارتياد الدِّيني - بحد ذاته - هو قيمة علمانية في أمريكا»[2]. وواصل قوله: «إن انحدار مؤشّر الانتماء والتردد على الأماكن الدِّينيَّة في المملكة المتّحدة، وكذلك الدلالة العلمانية لبعض الانتماءات في أمريكا، ينضاف إليهما نقص التجذّر لعديد التجلّيات الدِّينيَّة في البلد، توحي كلها بتراجع الدِّين في كلا البلدين»[3]. وفي كتاب جديد دعم ولسون أطروحته، بالإشارة «إلى أن قلّة من الملاحظين ممّن يتشكّكون في كون المحتوى الفعلي لما يجري في أغلب كنائس المملكة المتحدة يعبِّر عن تديّن أوفر ممّا يتواجد بالكنائس الأمريكية»[4].

وخلافاً للسعي إلى إقناع القرّاء أن الخدمة المعمدانية في أمريكا أكثر عمقاً ممّا عليه الطقس الأنغليكاني، نعرض هرطقة عميقة. نرمي إلى معارضة التأكيد القائل، إن كل بلد أوروبي معلمَن بشكل عال. مطوّرين - لاحقاً - بعض الاعتراضات، ومقترحين إسقاط مصطلح العَلمنة من أي خطاب نظري. لسبب أساسي، يتمثل في ما أثاره من

1- Weber Max, 1957, *The protestant sects and the spirit of capitalism In From Mal Weber: Essays in Sociology*, translated and edited by Hans H. Gerth and Wright Mills, New York, Oxford Galaxy, 307.

2- Wilson Bryan R., 1967, *Religion in secular society*, London, C.A. Watts Co, 126.

3- Wilson Bryan R., 1967, *Religion in secular society*..., op. cit.

4- Wilson Bryan R., 1982, *Religion in sociological perspective*..., op. cit, 152.

وظائف جدالية، لا نظرية، كما أكد ذلك منذ زمن دافيد مارتان[1]؛ ولسبب آخر، لافتقاد أمثلة عينية تطبق عليه. فما يعوز - حقاً - ليس نظرية بشأن تراجع الدِّين أو اندثاره فحسب، بل نظرية في التغيّر الدِّيني، تستطيع توضيح تنامي مستويات التديّن، وتراجعها في المجتمعات، علاوة على فترات الاستقرار الخفيّة[2].

لهذا الغرض، نقترح نظرية للحراك الدِّيني، تتشكّل من سبعة عناصر ذات صلة باقتصاد الدِّين، وتولي تبدّلات سلوك المؤسّسات الدِّينيَّة دوراً كبيراً على تحولات مواقف المستهلكين الدِّينيين، فيها الاستناد على مقولة من وجهة نظر العرض، في مستوى هذه الدراسة. كما تسمح النظرية برصد العديد من مستويات الحراك في المجتمع، وفي ظروف مختلفة. تبدو هذه الرؤى متلائمة كلياً مع تنوّعات وقائع متّصلة، سواء عبر التاريخ أو في الزمن الراهن، لما تستند إليه من تحليلات كمّية. كيفما كان، فهذه الرؤى تبدو غير مسايرة للرأي التقليدي الشائع عن العلمنة، أو للتأكيد على أن بعض البلدان الأوروبية تعيش حالة عَلمنة متطوِّرة. بالإضافة، نميّز بين السلوك الدِّيني المهيكل والمواقف الدِّينيَّة الذاتية، معتبرين الأول على اختلاف كبير مقارنة بالأنواع الأخيرة.

نظرية بشأن الحراك الدِّيني

ترتكز النظريّة التي نعرضها - لاحقاً - على المحاولات السابقة في تطبيق النماذج الاقتصادية للسوق على سير الاقتصاد الدِّيني[3]. كما

1- Martin David, 1969, ***The religious and the secular***..., op. cit.

2- Greeley Andrew M. Forthcoming, 1990, ***Religious change in America***..., op. cit.

Brown Callum G., 1991, ***A revisionist approach to religious change. In Religion and Modernization***, edited by Steve Bruce, 31-58, Oxford, Clarendon Press.

3- Finke Roger and Rodney Stark, 1991, ***The churching of America***..., op. cit.=

تمت ملاحظة ذلك، بين عديد التجديدات الممكنة لهذه المقاربة، مع سعي للتركيز على تصرّفات المؤسسات الدّينيّة، وليس على المستهلكين فقط. فالنقاشات السالفة بشأن العلمنة غالباً ما أظهرت تراجع الطلب على الدّين، مؤكّدة أن قوى الاستهلاك في الفترة الحديثة، لا تجد حاجة إلى الاعتقاد في الغيبي. بخلاف ذلك، نقترح التركيز، ليس على المستهلكين فحسب، بل على المزوّدين بالدّين أيضاً. فضمن أي شروط تستطيع المؤسّسات الدّينيّة خلق طلب ما؟ وماذا يجري حين تواجه بعض المؤسّسات الدّينيّة الخاملة المستهلك الدّيني القوي بمفردها؟ بشكل عيني مثلاً، هل يعكس مستوى الحراك الدّيني البطيء في البلدان الأسكندنافية طلباً ضعيفاً بالأساس، أم أنه يعكس منتوجاً يشكو من سوء الترويج، داخل اقتصاد ديني موجّه بشكل صارم وغير واقعي؟.

=Iannaccone Laurence R.,1991, *The consequences of religious market structure*, "Rationality and Society" 3: 156-177.

— 1992, *Sacrifice and stigma: Reducing free riding in cults, communes, and other collectives*, "Journal of Political Economy" 100: 27 1-292.

— 1993, *Why strict churches are strong*, "American Journal of Sociology" 99: 1180-1211.

Iannaccone Laurence R. and Roger Finke, 1994, *Supply side explanations for religious change*, "The Annais" 527: 27-39.

Stark Rodney, 1985a, *From church sect to religious economies. In The Sacred in a Post-Secular Age*, edited by Phillip E. Hammond, 139-149, Berkeley, University of California Press.

1985b, *Europe's receptivity to religious movements. In Religious movements. Genesis, Exodus, and Numbers*, edited by Rodney Stark, 301343, -y New York, Paragon.

Stark Rodney and Laurence R. Iannaccone,1992, *Rational choice propositions about religious movements.* In *Handbook of Cults and Sects in America*, edited by David G.. Bromley and Jeffrey K. Hadden, 109-125, Greenwhich, JAI Press.

Stark Rodney and William Sims Bainbridge, 1986, *The future of religion: Secularization, revival and cult formation*, Berkeley, University of California Press.

Stark Rodney and William Sims Bainbridge 1987, *A Theory of Religion*, Bem, Peter Lang.

Stark Rodney and Laurence R. Iannaccone, 1992, *Rational choice propositions about religious movements...*, op. cit.

تحضر ثلاثة تعريفات أساسية في نقاشاتنا:

الدِّين هو نظام عقائد وممارسات متعلّق بمدلولات علوية ذات صلة بالعالم الغيبي.

المؤسّسات الدِّينيَّة هي مؤسّسات اجتماعية، هدفها - بالأساس - خلق ورعاية وتوفير الدِّين إلى بعض الجماعات البشرية.

يتشكّل الاقتصاد الدِّيني من الأنشطة الدِّينيَّة كافة، التي يعجّ بها المجتمع، وهو شبيه بالاقتصاد التجاري، لما ينبني عليه السوق من قدرات استهلاك فعلية، تسعى فيها مجموعة من المؤسسات لخدمة السوق عبر توزيع المنتوجات الدِّينيَّة التي توفرها مختلف المؤسسات.

كما نضع في الاعتبار مجموعة من التأسيسات:

1- قدرة مؤسّسة دينيّة واحدة على احتكار الاقتصاد الدِّيني، يخضع لمدى استعمال الدولة لقوّة زاجرة، بغرض توجيه ذلك الاقتصاد باتجاه مسار محدّد.

2- يسير الاقتصاد الدِّيني نحو التعددية الموسّعة، في الحالة التي يكون فيها غير خاضع إلى التوجيه. ونعني بكلمة تعددية عدد المؤسسات الناشطة في الاقتصاد، فبقدر ما تتمتّع المؤسسات بحصّة من السوق، يكون أثر التعددية أوسع.

3- يتم تخصّص المؤسّسات الدِّينيَّة على أساس مستويات تعدّدية الاقتصاد، ولبلوغ التخصّص، تتولى المؤسسة توفير الاحتياجات وفق تنوّع الأذواق داخل التفرعات المختلفة للسّوق.

ترتبط التأسيسات من واحد إلى ثلاثة بعلاقة وطيدة في ما بينها، إضافة لما يخضع له كل واحد منها لتأسيسات ثانوية، تدشّن تفرُعات طبيعية تحضر في أية سوق دينية، على أساس كونها تنوّعات عادية وفق

الأحوال الاجتماعية المختلفة: الطبقة الاجتماعية، العمر، الجنس، الصحّة، تجارب الحياة والاندماج الاجتماعي[1]. ووفق التفرّعات العادية للسّوق، تتميّز الظروف الطبيعية للاقتصاد الدّيني بوفرة المؤسّسات المتخصّصة التي تتنافس في ما بينها، وتتحقّق هذه الحالة جرّاء عجز خط إنتاجي بمفرده عن إشباع مختلف الأذواق. كما تجلو التعددية - بالأساس - في الأسواق غير الموجّهة، جرّاء عجز مؤسسة دينية بمفردها في الإيفاء بالدور الدنيوي والأخروي، والصارم والمتسامح، والمستثني والمستوعب، والمحاور والمتحفّظ، في الوقت نفسه، في الآن التي تتواجد فيها - دائماً - تفرعات للسوق بخيارات قوية لكل من هذه الأوجه الدّينيّة.

وفق المنطق نفسه، يصير التعذّر بيّناً للتوفيق في احتكار الاقتصاد الدّيني بصفة شاملة، حتى وإن تم الاستناد كلّياً على سلطة قاهرة للدولة. وبالفعل، فحتى في أوج سلطتها الزمنية، حوصرت كنيسة القرون الوسطى بالهرطقات والانشقاقات. ولذلك من الطبيعي، لما يصير سلطان الدولة متعسّفاً، تجنح المؤسسات الدّينيّة، التي تتنازع مع الاحتكار المدعوم من طرف الدولة، إلى العمل بشكل سرّي، ولكنْ؛ في أية لحظة، وأينما كان، تبدأ التعدّدية بالتطوُر، حين تهفت حدّة القمع.

4- في الحالة التي يكون فيها الاقتصاد الدّيني تنافسياً وتعدّدياً، تنحو المستويات العامة للمشاركة الدّينيّة إلى التطوّر. وعلى خلاف ذلك، في الحالة التي يكون فيها محتكَراً من طرف مؤسّسة أو مؤسّستين تحظى بدعم الدولة، تميل مستويات المشاركة إلى التراجع.

1- Stark Rodney and William Sims Bainbridge, 1986, ***The future of religion...***, **op. cit.**

Stark Rodney and William Sims Bainbridge 1987, ***A Theory of Religion...***, **op. cit.**

Iannaccone Laurence R., 1988, ***A formal model of church and sect,*** **"American Journal of Sociology" 94: S241-S268.**

Stark Rodney and Laurence R. Iannaccone, 1992, ***Rational choice propositions about religious movements...***, **op. cit.**

بشكل جلي، تكون المؤسسات المتخصصة - عموماً - مقتدرة على التوجه نحو شقّ أوسع من المستهلكين، مقارنة بالحالة التي يتوفر فيها إيمان وحيد فقط، دون مخاطر العقوبات. بالإضافة، وبسبب كون عديد المنتوجات الدّينيّة لامرئية، وتتعلّق بمستقبل بعيد، فإنها تحتاج إلى دعاية نشيطة لبلوغ مستويات استهلاك عالية[1]. لكن هذا ليس الشكل الذي تعمل به المؤسّسات الاحتكارية المموّلة من طرف الدولة، فوفق مصادرة اقتصادية أساسية، تسير المؤسسة باتجاه فقدان النجاعة[2]. فقد لاحظ آدم سميث سنة 1776م، أن الأديان الرسمية - بشكل عام، وكنيسة إنجلترا، بشكل خاص - تفتقر إلى الثقة والإجلال: «يبني الإكليروس ثقته على منافعه، ولا يولي شأنا للسعي إلى ترقية إيمان الأفراد أو تقواهم؛ وبسبب ذلك الاستهتار، افتقد حتى القدرة على بذل مجهود يُذكَر بغرض الدفاع عن مؤسسته»[3].

لقد جرى تكرار هذه النقطة من طرف عديد الرحّالة الأوروبيين إلى أمريكا في القرن الـXIX. فقد كان استعمال مصطلحات تفسير اقتصادية، على أساس أن التدافع يخلق تنظيمات نشيطة، لتفسير حيوية الدّين في ذلك البلد. ففي تلخيصه لدراسات شتى بشأن الميزة الأمريكية، لاحظ إدوارد ترياقيان «أن الرأي شائع كون الدّين ذا نفع، عادة وفق حيويته الاجتماعية، في مجتمعات يغيب فيها الاحتكار

1- Stark Rodney and William Sims Bainbridge 1987, *A Theory of Religion...*, op. cit.

Iannaccone Laurence R.,1991, *The consequences of religious market structure,* "Rationality and Society" 3: 156-177.

Stark Rodney and Laurence R. Iannaccone,1992, *Rational choice propositions about religious movements...*, op. cit.

2- Mueller Dennis C., 1989, *Public choice* 11, Cambridge, Cambridge University Press.

3- Smith Adam [1776], *The wealth of nations*, New York, Modern 1937 Library, 741.

التنظيمي من طرف الدولة»[1]. ويعدّ خبراء الاقتصاد المعاصرون هذه النظرة أساسية، على إثر ملاحظة أن المقاربة الاقتصادية لا تتحدد - فحسب - بالثروات والرغبات المادية. كما لاحظ غاري س. بيكر أن إحدى أهم القواعد أن «الأسواق المتنافسة تلبي حاجات المستهلكين أكثر ممّا تقوم به الأسواق الموجَّهَة، سواء أ كانت تلك الأسواق متعلّقة بالألومنيوم أو بالأفكار»[2]. سنضيف بعض الملاحظات الأخرى بشأن وَهَن الإيمان الموجّه بعد شرح بعض التأسيسات.

5- في الحال التي تشارف فيها مؤسّسة دينية الاحتكار، فهي تبحث عن تمديد تأثيرها إلى غيرها، لذلك يُضفى طابع قداسي على المجتمع. ونعني به، أن الأوجه الأساسية للحياة والعائلة والسياسة، تُشبَع بالرموز والمعاني ذات المسحة الدِّينيَّة. والطابع القداسي هو ظاهرة عادية تستدعي بهرج الاحتفالات السنوية، التي يبارك فيها الكهنة تجمّعات مراكب الصيد، والقاعات التي يعلو فيها الصليب، وخصوصاً الحفلات الدِّينيَّة المرتبطة بالفضاء المدني والسياسي للحياة اليومية. فسدنة الإيمان الاحتكاري غالباً ما يتقدّمون في المناسبات العامة والاحتفالات السياسية، بالإضافة نجد القيادة السياسية ذاتها في بعض المجتمعات تحوز طابعاً دينياً مميزاً.

فالعلاقات المتينة بين الدِّين والسياسة جدّ معروفة، إذ كثيراً ما تساند النخب الدِّينيَّة توجّهات الساسة مضفية على سلطاتهم مسحة شرعية. نحن هنا بصدد السعي للقيام برصد دقيق لهذه العلاقة، فإضفاء القداسة على الفضاء السياسي هو السبب الأساسي الذي يجعل المؤسسة الدِّينيَّة المميزة توظّف سلطاتَ الدولة القهرية ضد المؤسسات المنافسة.

1- Tiryakian Edward A., 1994, *American religious exceptionalism...*, op. cit, 45.

2- Becker Gary S., 1976, *The economic approach to human behavior*, Chicago, University of Chicago Press, 6.

6- في الحال التي يتم فيها تحرير اقتصاد ديني، كان في ماضيه مسيَّراً بشكل صارم، يصير المجتمع فاقداً للقداسة. ففي الأثناء التي لا تعترف فيها الدولة بدعاوى الشرعية المتميزة من جانب الإيمان المحتكر، ولأي سبب كان، يلزم تبين فقدان القداسة. فحيث تتواجد مؤسسات دينية متعددة، يفتقد كل واحد منها - وبشكل تام - احتكار القداسة. فلا يمكن أن تبنى القداسة على تحالف بين مؤسسات دينية متدافعة، بما أن التأكيد المتأتّي من جماعة مّا ينبغي أن يتحدَّد بضوابط عامة يتيسّر للجميع القبول بها. لعل الأمر في هذه الحالات يتعلّق بـ«الدِّين المدني»[1] الذي ليس من المتيسر الحديث فيه عن القداسة، كيفما كان، فليس - بالضرورة - عرَضاً، يشي بالانحدار الدِّيني.

حسب رأينا، يفسِّر عديد الدارسين تقلّص القداسة بالعلمنة خطأً، خالصين - بهذا الشكل - إلى تراجع التأثير الدِّيني على مستوى عام. فغالباً ما تستهلّ الدراسات الأوروبية بشأن العلمنة بتعريف مماثل لتعريفنا عن تقلّص القداسة، وبالتالي؛ يبين الكتّاب أن هذه التحولات كان لها فضاء، كما كان الأمر فعلاً. لكنْ؛ لاحقاً وفي استنتاجاتهم، يغيِّر العديد من هؤلاء الدارسين سياقاتهم فجأة، ويعتبرون العلمنة تراجعاً للثقة الذاتية في الدِّين. فغياب أي علاقة بين المعطيات المعالجة والنتائج النهائية، يلغي الأساس المعرفي للتأكيدات ذات الصلة بالعلمنة في أوروبا. ممَّا يعني أن بعض المراقبين عاينوا انهيار بعض الاحتكارات الدِّينيَّة الأوروبية، ففسّروا تلك الظاهرة بالتراجع السريع والمتطوّر للالتزام الدِّيني ولأثره بين أفراد تلك المجتمعات، وبرغم نقص اختبار هذه الأطروحة، ثمة اعتراضات نظرية قوية. يزعم التأسيسان الثالث والرابع أن أي انحدار للتّقى الشخصي يصاحب تقلّص القداسة، يكون حدوثه

1- **Bellah Robert N.,** ***Civil religion in America*****, "Daedalus" 96: 1-21.**

في تلك الحال ظرفياً، وشيئاً فشيئاً توفّق أعداد كبيرة من المؤسسات، وخصوصاً الأكثر نشاطاً منها، في الدخول الحرّ للسوق، كما تشهد مستويات الالتزام الدِّيني الفردي ارتفاعاً.

ينبغي التفطّن إلى تواجد فاصل زمني بين لحظة تقلّص القداسة وتصاعد التعددية الدِّينيَّة النشيطة. فمثلاً، حين سُحب من الكنيسة الكاثوليكية الرومانية احتكارها النافذ، وأُلغيت جوانب من سلطتها الزمنية في عديد الفضاءات الأوروبية وفي أمريكا اللاتينية، لم يخلق هذا - مباشرة - اقتصاداً دينياً حراً بمؤسسات جاهزة لتتنافس في ما بينها على الأرواح. ذلك أن تقلّص القداسة الجلي ينحو إلى التقدّم قبل أن تحصل التعددية الكافية، التي تقوّي من المشاركة الدِّينيَّة بشكل بائن. هكذا وفي أجل محدود يمكن لتقلّص القداسة أن يجلو بصورة العَلمنة. لذا؛ ينبغي التنبه كون هذا النمط من العلمنة ظرفي ومشروط بتراجع المشاركة الدِّينيَّة، وليس أفولاً للدين، كما تقدّمه النظريات النمطية للعلمنة.

يمكن أن تخفّض عوامل عدّة سرعة تطوّر نشاط التعددية، ففي مستوى أوّلي، غالباً ما تكون مظهرية تحرير الاقتصاد الدِّيني تفوق واقعيته، ممّا يفضي بالحكومة إلى إعلان سياسة حرية دينية، أو على الأقل، تسامح، ولكن تُواصل ضمان الامتيازات الخاصة والمساعدات المالية للمؤسسة الاحتكارية التقليدية، وتواصل في الوقت نفسه اختلاق العراقيل أمام التشكّلات الجديدة. لذا؛ يمكن أن يكون التطور الإيجابي للتعددية مُعرقَلاً بواقع مؤسّساتي سائد. ففي البلدان الأسكندنافية مثلاً، يتكوّن الإكليروس اللوثري من موظّفين تابعين للدولة، ولا يخضع الإنفاق عليه لمدى ما يقدّمه من خدمة لزبائنه.

وبالإضافة، يؤخّر الخمول الثقافي - المتمثّل في التقليد - القبول بمؤسسات جديدة بشكل عادي وشرعي، حيث يواصل الإيمان

الاحتكاري القديم إدانة خصومه. مثلاً، برغم ليونة السياسات الرسمية التي تنظّم الأنشطة البروتستانتية في جلّ فضاءات أمريكا اللاتينية، يقع الإكليروس البروتستانتي والأتباع ضحايا للاعتداءات، التي تبلغ حدّ التصفية[1]. وبالحدّة نفسها، ففي إيطاليا، وبرغم أن «شهود يَهْوَه» حازوا اعترافاً قانونياً في السنوات الأخيرة، بفضل عديد القرارات الوزارية، فقد بقوا عرضة للاعتداءات الطارئة من العامة.

نجد تعليلاً آخر لانكماش التعددية، ففي الحالة التي تكون فيها المؤسّسات الجديدة امتداداً إلى مؤسسات خارجية، فإن النجاحات تبقى رهينة انتظار تطوُر الروابط بين المبشّرين والمحلّيين. إذ ينبغي أن تتواجد أو تُخلَق شبكة من العلاقات ما إذا كانت المؤسّسات الدّينيّة ترغب في كسب الأتباع[2]. لذلك السبب، بقي المبشّرون الإنجيليون البروتستانت الأمريكان نشطين في أمريكا اللاتينية عقوداً من الزمن، لكن تناميهم استمر بطيئاً، حتى عقب الحرب العالمية الثانية، إلى أن استُعيض عن العمل التبشيري تدريجياً بمهتدين محليين. وبالتالي، صار التنامي سريعاً، حيث أعلنت الدوائر الإنجيلية البروتستانتية، أن لها أتباعاً كثيرين في شتى أطراف القارة، إذ في عديد الدول يشكّل البروتستانت - اليوم - أغلبية الحاضرين في الكنيسة كل يوم أحد[3].

1- Stoll David, 1989, *Is Latin America turning protestant?*, Berkeley, University of California Press.

Martin David 1989, *Speaking in Latin tongues,* "National Review", Sept. 29, pp. 30-35.

2- Lofland John and Rodney Stark, 1965, *Becoming a world saver: A theory of conversion to a deviant perspective,* "American Sociological Review" 30: 875.

Stark Rodney and William Sims Bainbridge, 1986, *The future of religion...*, op. cit.

Stark Rodney and William Sims Bainbridge 1987, *A Theory of Religion...*, op. cit.

3- Stoll David, 1989, *Is Latin America turning protestant?*, Berkeley, University of California Press.

Martin David 1989, *Speaking in Latin tongues*, "National Review", Sept. 29, pp. 30-35.

بالنتيجة، ينبغي الاعتراف أن التراجع في التزام المستهلكين، المرافق لتقلص القداسة، هو استنتاج وهمي، فالكنائس الاحتكارية توفّق - دائماً - في الظهور بشكل شعبي وواسع أكثر مما عليه حقاً. إذ العامل الهام لتقلّص القداسة في أوروبا وفي أمريكا اللاتينية يمكن أن يوحي بانتشار نوع من الفتور، أكثر من أن يعكس انحداراً للتقى.

كما ينبغي الوعي - أيضاً - بتأكيد المحتكرين - دائماً - أن بتراجعهم، تلاقي الحياة الدِّينيَّة عنتاً، وقد كان علماء الاجتماع بالغي التسرّع في تصديق ذلك.

7- يشهد الترابط بين درجة توجيه الاقتصاد الدِّيني وتكاليف بعث المنظمات الدِّينيَّة الجديدة تراجعاً، حين تمارس الدولة إكراهاً أقل لصالح مؤسسة احتكارية مّا، ويتم التصاعد - بشكل مستجد - لما تنتج التعددية الناضجة بشكل جيد سوقاً مكتظة بشركات فاعلة وناجعة.

تشكّل تكاليف البعث، البشرية منها والمادية، مصادر ينبغي أن تصرف قبل الدعم الذاتي للمؤسسة.

وهناك مصدران مستقلان عن مصاريف البعث، ينبغي على الشركات الدِّينيَّة الجديدة تخطّيهما. الأوّل ينبع من القمع، فعندما تعاقب الدولة المنشقّين، يصير التنافس مع الكنيسة الرسمية مكلفاً، وعندما تصير الدولة متسامحة تغضّ الطرف عن الهرطقة، تتقلّص تكاليف البعث، وتتنامى الأديان الجديدة.

ولكنّ؛ عندما يتواصل تحرُّر السوق الدِّينيَّة، وترتفع أعداد المتعارضين، يصير ولوج السوق أكثر صعوبة، وأقل جدوى. وبالفعل، في الحالة التي تدخل فيها المؤسسات الناشئة في الاقتصاد، خصوصاً عبر سياق تشكيل نحَل جديدة، يكون التوفيق - فقط - جرَّاء تحفّز بعض المؤسسات، وإقدامها، مسبّبة - بذلك - ثغرة في السوق.

الاقتصاديات الدِّينيَّة الأوروبية الموجَّهة والاحتكارية

لئن تبدو أوروبا تشهد علمنة بينة، خصوصاً في الشمال البروتستانتي، فإن ما يُلاحظ - أيضاً - أن الاقتصاديات الدِّينيَّة غير الموجَّهة، والتعدُّدية لا تزال في بداية التبلور. ففي عديد البلدان، خصوصاً تلك التي تعدّ مُعلمَنة بدرجة مشطّة، تواصل التدخُّلات العمومية والمساعدات الدِّينيَّة، الرسمية منها، وغير الرسمية، عرقلة السوق الدِّينيَّة، وكبح تطورها. يمكن - الآن - اختبار بعض العينات النموذجية لذلك:

أ- الاحتكارات الكاثوليكية:

كتب ويليام. ف. باينبريدج رئيس المؤسّسة المعمدانية الأمريكية ورئيس وفود التبشير الخارجي سنة 1882م، خلال زيارة لروما: «فتّش حرس البابا بيو IX أمتعتنا كافة، لمنع إدخال الكتاب المقدّس إلى المدينة المقدّسة»[1]. جرى هذا الأمر في وقت سالف، بيد أنه حتى سبعينيات القرن الماضي، لا يزال بإمكان الكَهَنَة الكاثوليك - فقط - إجراء قُدّاس الزواج في إيطاليا، كما ليس بإمكان البروتستانت فسخ عقود زواجهم، إذا ما أُقرّت من الكنيسة الكاثوليكية. وبالإضافة، يسجّل القانون الإيطالي - حتى الآن - تضاعف التعدّيات العدائية ضد الإكليروس الكاثوليكي، ولا يعلن تواجد ما يماثل ذلك ضد الكَهَنَة البروتستانت.

ونجد الإذاعة والتلفزة الحكوميتين تبثان كل أسبوع ساعات عدة من البرامج الكاثوليكية، وبداية من سنة 1973، منَحت البروتستانت 20 دقيقة أسبوعية في الإذاعة، و15 دقيقة في التلفزة[2].

1- **Bainbridge William F., 1882, *Along the lines at the front: A general survey of Baptist home and foreign missions*, Philadelphia, American Baptist Publication Society, 247.**

2- **Barrett David B., 1982, *World Christian encyclopedia*, Oxford, Oxford University Press.**

في الثلاثين من أكتوبر من العام 1981، سحبت الحكومة البلجيكية - بشكل نهائي - تحجيرها التام، عبر السكك الحديدية وعبر البريد، نقل مطبوعات «شهود يَهْوَه» التي من ضمنها الكتاب المقدّس[1]. بالمثل، حتى قبيل الاعتراف القانوني بشهود يَهْوَه، ديسمبر 1974، كانت الشرطة البرتغالية تُصادر - وبشكل روتيني - كتابهم المقدّس ومطبوعاتهم الدِّينيَّة، وعادة ما تعنّفهم بقسوة. فقد حيّت صحيفة لشبونة *-Diario Popular-* ذلك الاعتراف القانوني بقولها: «أن تكون عنصراً من شهود يَهْوَه... كان شيئاً خطيراً، يُعدُّ الفرد بموجبه خارجياً، لكن الوقت تبدل، فالآن ليس - فقط - أن تكون واحداً من شهود يَهْوَه في البرتغال، بل يمكن أن تحشد العامَّة لما تشاء»[2]. وفي جانفي 1991، نقّحت البرتغال قانوناً، كان يسمح للكاثوليك - فقط - تدريس مادة الدِّين، منحت بموجبه بعض الحقوق للبروتستانت أيضاً.

في 1970، أصدرت إسبانيا مرسوماً للتسامح الدِّيني، أجاز لغير الكاثوليك حق أداء بعض الوظائف الدِّينيَّة. وفي 1992، وسّعت الحكومة الإسبانية إعفاءاتها المالية؛ لتشمل تكتلات الجماعات البروتستانتية الإنجيلية، سامحة لهم بحق تشييد المدارس، ومعترفة بالرعوية البروتستانتية شغلاً قانونياً. كيفما كان، فإن الحقوق الجديدة لم تتوسّع لتشمل الجماعات البروتستانتية التي لا تنضوي تحت الفيدرالية أو غير المسيحيين[3]. وبالتالي، برغم ما دبّ من وَهن بين عديد المؤسسات الاحتكارية الكاثوليكية في أوروبا، فإن جانباً كبيراً من الدول الكاثوليكية الأوروبية لم تحرّر اقتصادها الدِّيني بعد، وما زالت تفتقد لهيكلية تعدُّدية.

1- *Yearbook of Jehovah's Witnesses Published annually*, 1984 Watchtower Bible and Tract Society of New York, 110.

2- *Yearbook of Jehovah's Witnesses Published annually*..., op. cit, 235.

3- Miller Dave, 1991, *Law promises new freedom for protestants*, "Christianity Today", November, 25, pp. 6062.

ب- الاحتكارات البروتستانتية:

تواصل الدولة - في أغلب البلدان البروتستانتية الأوروبية - توفير الأديان بشكل مجاني، أو على الأقل، الدّين الذي دفع المستهلك سهمه فيه عبر الضرائب. كما تستمرّ تلك الدول في نصب العراقيل البيروقراطية أمام المؤسّسات الجديدة التي تحاول الدخول لسوقها الدّينيّة، أو تسعى للعمل فيه. ففي بعض الدول، تتوفر المساعدة لكنائس مختلفة، وفي أخرى لواحدة فقط. والدّين المجاني لا يعرقل التنافس فحسب، بل نجد إكليروس تلك الكنائس البروتستانتية التابعة للدولة يوجّه الأمور حسب مراده. نظرة متابعة للاقتصاد الدّيني السويدي من شأنها توضيح عديد المسائل.

تمثّل اللّوثرية السويدية أنموذجاً للمركّب الذي عليه كنيسة الدولة: فمنذ النشأة كانت هذه الكنيسة جهازاً تابعاً للدولة. فهناك عديد القوانين الخاصة التي تنظّم نشاطها مع الملك، وبصفته راعي الكنيسة، فهو الذي يعين رؤساء الأساقفة والأساقفة. وكما هو معلوم يُولَد المواطنون السويديون منتمين - بالوراثة - إلى الكنيسة.

على مدى سنوات، شغلت آلفا ميردال، منصب وزيرة الشؤون الكنَسية بالسويد، وهي ملحدة شهيرة واقتصادية يسارية. إنه لأمر نموذجي ومعبّر عن حالة الكنيسة السويدية؛ حيث عينت ميردال في سنة 1972، لجنة حكومية بغرض إنجاز ترجمة جديدة للعهد الجديد لأسباب ثقافية عامة[1]. صرّح مساندوها الأكثر تحمّساً أن الترجمة، المنشورة سنة 1981، تحوي «تحريفات فاضحة من التفسيرات

1- Asberg Christer, 1990, *The Swedish bible commission and project NT 81. In Bible Reading in Sweden*, edited by Gunnar Hansen, 15-22, Uppsala, University of Uppsala, 16.

الوثوقية... وتتعارض مع روح التقليد الكتابي»[1]، هذه الترجمة تُعدُّ - في الراهن الحالي - النسخة الرسمية المعترف بها من طرف الكنيسة السويدية.

ضمن هذه الوقائع، لاقت رسالة الكنيسة الروحية اهتماماً فاتراً، فلا يتذمّر الإكليروس من نقص المنضوين؛ لأن الجميع منتمون إلى الكنيسة، كما ليست هناك تشكّيات من نقص المساعدات، لكون الرواتب مضمونة. كيفما كان، فإن لامبالاة الإكليروس اللّوثري لا تمتدُّ للقوى المنافسة. وبكون السويد يسمح لعقائد أخرى بالتواجد، فليس صحيحاً أن تلك العقائد تتمتّع بحرية تامة، لمجرد نعتها بالكنائس الحرة. فمثلاً، غالباً ما تلاقي الجماعات البروتستانتية الإنجيلية صعوبة للسماح لها بالتسجيل القانوني للحصول على فضاء للّقاءات العامّة، وغالباً ما تنتصب العراقيل أمامها عند الاتصال ببيروقراطية دولة، تخلو من أي تعاطف عند تحدّي اللّوثرية الرسمية. بالنتيجة، تضم الكنائس الحرة 1٪ فقط من أفراد الشعب، لكن السواد الأعظم ممّن يتوافدون على خدمات يوم الأحد ينتمون لتلك الكنائس، بما يقارب 70٪[2].

وفي أسكندنافيا تهيمن شروط متشابهة، فقد لاحظ بيتر لودبيرغ، الأمين العام للمجلس المسكوني بالدنمارك، أن «البرلمان له سلطة مطلقة في تسيير الكنيسة الوطنية (الكنيسة الإنجيلية اللوثرية)»[3]، وكمثال على ذلك، أشار إلى أن البرلمان أقرّ قانوناً يسمح بتواجد النسوة الراعيات في كنائس الدولة، بما يخالف ما عليه كل الأساقفة، باستثناء واحد منهم. علّق لودبيرغ بقوله: «ممّا هو جلي أن هذه المسألة لا تُعدُّ

1- Asberg Christer, 1990, *The Swedish bible commission...*, op. cit, 18.
2- Barrett David B., 1982, *World Christian encyclopedia...*, op. cit, 649.
3- Lodberg Peter, 1989, *The churches in Denmark*. In *Danish Christian Handbook*, edited by Peter Brierly, 7, London, MARC Europe.

بمثابة الشأن الخاصّ بالحياة الداخلية للكنيسة، ولكنْ؛ كشيء له صلة بالنظام الإداري للكنيسة الوطنية؛ أيْ أن المسألة ذات صلة بالبرلمان، أكثر من كونها ذات صلة بالأساقفة».

كما أضاف لودبيرغ - أيضاً - أن إكليروس الكنيسة الوطنية يَعتبر كل النِّحل المسيحية الأخرى عبثية، أو بالأحرى ضارّة، ومتبعاً آدم سميث، أكّد لودبيرغ: أن أثراً آخر خطيراً للاحتكار الدِّيني، أن الكنيسة الوطنية التي تتميز عن كنائس وطنية أخرى في البلاد الأسكندنافية، فيها المشاركة في خدمات الأحد الصباحية متدنّية[1].

الحصر الكمّي للتأطير الدِّيني

أجرى مارك كافز ودافيد أ. كين قياساً تَابَعًا من خلاله توجيه الاقتصاديات الدِّينيَّة في 18 دولة، واعتمدا في ذلك سلّم تقييم بستّ درجات: «إذا ما كان هناك:

1- اعتبار كنيسة واحدة للدولة رسمية.

2- اعتراف رسمي من الدولة ببعض النِّحل دون غيرها.

3- تعيين من الدولة أو إقرار بتسمية رجال دين مشرفين على الكنيسة.

4- صرف مباشر من الدولة لجرايات موظفي الكنيسة.

5- نظام لجمع الضرائب الكَنَسِيّة.

6- مساعدات مباشرة من الدولة، بعيداً عن التساهل الجبائي، أو التصرف، أو الرعاية، أو صرف الأموال للكنيسة»[2].

1- Lodberg Peter, 1989, *The churches in Denmark...*, op. cit, 7.
2- Chaves Mark and David E. Cann, 1992, *Regulation, pluralism, and religious market structure,* "Rationality and Society" 4: 280.

وبموجب ذلك، تحصل كلّ دولة على نقطة معيارية طبقاً للوظيفة التي تشغلها، فكانت الدول الحاصلة على صفر من النقاط؛ أي التي تملك اقتصاداً دينياً غير موجّه: أستراليا وكندا وإيرلندا وزيلندا الجديدة والبلاد المنخفضة والولايات المتحدة. وحصلت فرنسا على نقطة واحدة، في حين إسبانيا والنمسا نقطتين. أما بلجيكا والمملكة المتحدة وإيطاليا وسويسرا وألمانيا الغربية؛ فقد حصلت كل منها على ثلاث نقاط، وأخيراً، حصل السويد وفنلندا على ستّ من النقاط.

يبيّن سلّم كافز وكين - بوضوح - الافتقاد العام في أوروبا لسوق حرّة للاقتصاد الدّيني. فقد سجّلت دولتان فقط - إيرلندا والبلاد المنخفضة - من بين الدول الأوروبية الكبرى نقاطاً تعادل ما عليه الولايات المتحدة، حتى وإن كانت بعض الاحترازات متعلّقة بهاتين الحالتين. فحسب رأينا، البلاد المنخفضة ممّا ينبغي أن تسجّل نقاطاً مماثلة لتلك البلدان الموجّهة الاقتصاد بشكل مضبوط. وفي ما يتعلق بإيرلندا، لا ننتقد حصولها على صفر من النقاط حسب هذا السلّم، ولكنّ؛ ما نودُ الإشارة إليه أن ذلك يمثّل تحولاً جديداً، وليس له - بعدُ - أي أثر جلي على التعدّدية.

فالمادة **44** من دستور جمهورية إيرلندا، الذي صيغ سنة **1937**، تقرّ أن «الشعائر العامة هي لوجه الله العظيم»، وتشير إلى «المكانة التي تحظى بها الكنيسة الرومانية الكاثوليكية الرسولية المقدّسة باعتبارها راعية للإيمان» التي صدّت الدولة عن السماح بتقنين الطلاق، وقد جرى استفتاء سنة **1972**، ألغى تلك المادة. ويعتبر إلغاء الصلات التشريعية بين الكنيسة والدولة، من أهم الخطى باتجاه بناء اقتصاد ديني متأسّس على مبادئ السوق الحرة، ومتّجه نحو تشييد تعدُدية ثابتة. فبالتوافق مع تأكيداتنا، سيتلكّأ التوجيه الواقعي لبعض الوقت، لأن التعددية لا يمكن أن تظهر بين عشية وضحاها.

اختبارات أوّلية للنظرية

إذا ما كنّا مصيبين في ما يتعلّق بأثر التعدُدية أو التوجيه على أنشطة المؤسسات الدّينيّة، وبالتالي؛ على المستويات المركّبة للمشاركة الدّينيّة في المجتمعات، فينبغي أن نكون في مستوى تبنّي قياسات الأولى لتفسير التنوُعات في الثانية.

جرت محاولة أولى لاختبار تلك الفرضيات، استندت إلى 14 دولة أوروبية، علاوة على أستراليا وزيلندا الجديدة وكندا والولايات المتحدة[1]. وتمّ قياس التعدُدية بمؤشّر كلاسيكي لتركز السوق، اعتمد أسلوب هرفنداهل، حيث تم توظيف معدلات التردّد الأسبوعي على الكنيسة كقياس للمشاركة الدّينيّة. لم تشكّل الولايات المتحدة حالة شاذة، لكنّ؛ توجد قرب خط التراجع -فمعدل التردّد الأسبوعي العالي على الكنيسة، وغير العادي لديهم، يتناسب مع نوعية تعدُديتهم المتطورة بدرجة عالية - فكانت لها نقاط من مؤشر هرفنداهل تساوي 12، بالمقابل؛ مع حساب نقاط الدانمارك في 94 (كلما كان حساب النقاط أعلى، كانت التعدُدية أقل).

تركّز اختبار ثان للنظرية على الكاثوليكية[2]، واعتمد على 45 دولة تنشط فيها هذه الكنيسة. عالج المقال التأكيد على أن مستوى التزام الكاثوليكي المتوسّط يختلف بين الدول وفق نسبة الكاثوليك بين الشعب. إذ تجلو الكنيسة الكاثوليكية نشطة في تحريك أعضائها حين تتواجه مع اقتصاديات دينية تعدّدية أو شبه احتكارية بروتستانتية، وتكون أقل

1- Iannaccone Laurence R.,1991, *The consequences of religious market structure,* "Rationality and Society" 3: 156-177.

2- Stark Rodney and James C. McCann, 1993, *Market forces and catholic commitment: Exploring the new paradigm,* "Journal for the Scientific Study of Religion" 32: 111-123.

حيويّة حين تقترب من الاقتصاديات الموجّهة. فالعلاقة بين الكَهَنَة والنسبة المئوية للكاثوليك المسجّلين تقلّصت بـ73.-. كما نجد رصداً مماثلاً لم يخفض تلك الصلة.

كذلك نجد اختباراً ثالثاً للنظرية استعمل مفهوم التوجيه كما تم شرحه سابقاً[1]. فقد كانت الأعداد مقتصرة على الدول الـ18 نفسها الملحقة من طرف إياناكوني[2]، وبيّنت النتائج أن مستوى التوجيه يتلازم سلباً مع معدّلات التردّد على الكنيسة: توجيه أوسع تردُّد أقلّ.

كما نجد ثلاثة اختبارات أخرى للنظرية كشفت عن أثر التعدُدية داخل المجتمع. فباستعمال معطيات مستخلصة من المدن الأمريكية سنة 1906، وجد فينك وستارك صلة قوية بين التنوُع الدِّيني (قيس عبر مؤشر هرفنداهل) ومستويات الانتماء للكنائس[3]. وبالتوالي، استعمل لاند ودين وبلو أعداد الإحصاء الدِّيني العائد إلى بداية القرن السالف لاختبار التعدُدية ودرجة الانتماء للكنيسة في أرجاء الولايات المتحدة، وأكدوا اكتشافهم حججاً تناقض الموقف التقليدي القائل إن التعدُدية تُفسد الالتزام الدِّيني[4]. فما تبيّنه معطياتهم كان بالحقيقة أثر التعدُدية فيه إيجابياً على تلك التجمُعات الحضرية، وسلبياً على التجمُعات الريفية. أي كان، فكل النتائج التي تتأسّس على التجمُعات الريفية يمكن أن توضع محلّ نقاش بسبب صعوبات القياس. ففي المثال المعالج، نجد

1- Chaves Mark and David E. Cann, 1992, *Regulation, pluralism...*, op. cit.

2- Iannaccone Laurence R.,1991, *The consequences of religious market structure*, "Rationality and Society" 3: 156-177.

3- Finke Roger and Rodney Stark, 1989, *Religious economies and sacred canopies: Religious mobilization in American cities, 1906*, "American Sociological Review" 53: 4 1-49.

4- Land Kenneth C., Glenn Deane, and Judith Blau, 1990, *Religious pluralism and church membership: A spatial diffusion model*, "American Sociological Review" 56: 237-249.

إحصائيات الانتماء للكنيسة في الأوساط الريفية غير دقيقة، لأن أفراد كل طائفة يعودون بالنظر لمحلّ تواجد الكنيسة. بالنتيجة، نجد بعض التجمُعات تحوز نسبة انتماء مئوية عالية تبلغ 100٪، في حين لا تضمّ أخرى أي عضو، جراء أن الفلاحين عادة ما يجتازون حدود التجمُعات للذهاب إلى كنيسة أخرى. تلك المشاكل تم التقليل من شأنها في ما يتعلق بالتجمُعات الحضرية، ولذلك تجد النتائج المستندة على التجمُعات الحضرية - فقط - معتمدة من طرف لاند ودين وبلو.

دراسة ثالثة أُنجزت من طرف هامبيرغ وبترسون، اعتمدت على 284 بلدية بالسويد، واستعملت مؤشر هرفنداهل لقياس تنوُّع الكنائس ولقياس خدمات يوم الأحد أيضاً، أوحت بآثار عميقة متعلقة بنسب التردُّد. الدراسة ذات أهمية مميزة، لأن مستويات التردُّد المنخفضة على الكنيسة، والتعدُّدية المحدودة الموجودة بالسويد تقلّل من التنوُعات، وترسي دعامات أكثر متانة.

بالنهاية، رأت دراسة متأسّسة على عدد كبير من الدول الأثر الإيجابي للتعدُّدية على معدّلات الاهتداء الدِّيني، وعلى تبديل الدِّين[1]. عادة ليس هناك انتظار لتبديل متكرّر للدين في الحال التي تتوفر فيها بدائل قليلة، بيد أنه نظرياً، يمكن أن يحصل تبديل متعدُّد للدين؛ حيث تتواجد كنيستان أو أكثر. وهناك انتظار محدود لتبديل الدِّين أين تغيير المعتقد يعدّ فعلاً منافياً للقانون، كما هو الشأن في عديد الدول الإسلامية. ومع ذلك يمكن أن يفسّر تغيير المعتقد باعتباره قياساً للحيوية الدِّينيَّة داخل المجتمع: فحيث معدلات الاهتداء مرتفعة، يمكن معه افتراض أن عدداً وافراً من الأشخاص قد تم تنشيطهم لحدّ الاستعداد الانقلابي لاعتناق معتقد لم يتربّوا عليه.

1- Duke James T., Barry L. Johnson and James B. Duke, 1993, *Rate of religious conversion: A inacrosociological study*, "Research in the Sociology of Religion" 5: 89-121, Greenwich, C.T., JAI Press.

لـذلك، تؤكّد المعطيات المتوفّرة الفرضية المتعلّقة بالعرض، وبالأساس النظرية التي تمنع فيها الضوابط التدافع بين المؤسسات الدّينيّة، أيضاً، وإن كانت المشاركة الدّينيّة مشلولة. بعبارة مغايرة، أين لا يتوفر أمام الناس مزوّدون مختلفون بالبضاعة الدّينيّة، تحضر مستويات متدنّية من الاستهلاك الدّيني.

لسوء الحظ، تبدو مساندة عديد علماء الاجتماع أطروحة العلمنة، حتى في الحال التي يظهرون فيها معرفة جيدة بالتفسير المرتكز على العرض، غير موفّقة للوصول إلى نتائج منطقية. ففي مقال منشور يبدو فرانك. ج. ليشنر متفقاً مع ما ذهبنا إليه، يقول: «ضمن خط السير العادي يصير المجتمع عامراً بتقاليد حركات التجديد الدّيني، وبسوق مشرّعة، فتتواجد المبادرات الجديدة التي تنطلق بسهولة، وبشكل قانوني، كما يكون اختيار الدّين وتغييره شأناً مسموحاً به، وقانونياً. لكنّ؛ لا يوجد ما يشبه ذلك في أغلب بلدان أوروبا الغربية»[1].

نتساءل عمّا يحدث إذا ما تحرّر الاقتصاد الدّيني في أوروبا بشكل يمكن معه الاقتراب من الحالة الأمريكية. فقد اكتفى ليشنر في تفسير ذلك بـ«الخصوصية الأمريكية»، ودافع عن وجهة النظر التي يمكن للحالة الأوروبية أن تتغير فيها – فقط – باتجاه حالة علمنة موسّعة. لذا؛ أ ليس من المتيسّر مساندة القول كون تلك المجتمعات تتوافق مع التفسير الذي يطرحه ولسون للعلمنة، في فضاء فَقَد فيه الضمير والأفعال والمؤسسات الدّينيّة معانيها الاجتماعية؟ والتساؤل عن ضعف الاحتكارات اليوم؟ وكيف السبيل لمقاربة، من وجهة نظر العرض، أن تؤكد الاحتكارات الدّينيّة القوية في الماضي؟ سنتولى – الآن – مناقشة تلك الأسئلة.

1- Lechner Frank J., 1991, *The case against secularization...*, op. cit, 1111.

التقى العام في المجتمعات القداسية

ألف عديدٌ القول بتراجع الاعتقاد الدّيني في أعقاب القرون الوسطى، فقد كانت أوروبا بأسرها - حينها - تنعم بحالة إيمان. لذلك شكّلت التقوى العامة المزعومة، أثناء «عصر الإيمان»، النقطة المرجعية الأساسية التي قاس عليها الدارسون العَلمنة الحديثة. وبالتالي؛ تمثّل حقبة القرون الوسطى تحدّياً كبيراً لنظرية النشاطية الدّينيّة المتأسّسة على العرض. إذ يتعلّق الأمر بمجتمع قداسي، تدعم فيه الدولة قوى الاستئثار بالاقتصاد الدّيني، فيه التميّز للامبالاة الدّينيّة، لا للتقوى العامّة.

نرى أن حدث بلورة نظريتنا معبّر، وذلك قبل معرفة أن بعض مؤرخي الدّين في السنوات الأخيرة، جمّعوا شهادات تثبت أن العامة في القرون الوسطى كانت غير متديّنة فعلاً، وعلى الأقل في ما يتعلق بالمشاركة الدّينيّة، أساساً كما ترى النظرية[1]. فقد لخّص أندريو غريلي تلك النتائج التاريخية بإيجاز في قوله: «ليس هناك أي داع للاعتقاد أن الجموع المزارعة في أوروبا كانت على ورع مسيحي، بالمعنى الذي نحمّله عادة لهذه الكلمة. ولا يمكن القول بتراجع المسْحَنَة، بالمعنى العادي للمصطلح، لأنه لم تكن هناك مسحنة أصلاً، فأوروبا المسيحية ما تواجدت قطّ»[2].

فالحفاوة الكبيرة بالتقوى القروسطية قد تكون ميّزت النبلاء، لكن المشاركة الدّينيّة بين الشعب تبدو محدودة جداً. استنتج جان دلومو أن

1- Thomas Keith, 1970, *Religion and the decline of magic*, New York, Scribner s.

Johnson Paul, 1976, *A history of Christianity*..., op. cit.

Delumeau Jean, 1978, *Catholicism between Luther and Voltaire*..., op. cit.

Schneider Jane, 1990, *Spirits and the spirit of capitalism*..., op. cit.

Gentilcore David, 1992, *Bishop to witch*..., op. cit.

2- Greeley Andrew M. Forthcoming, *The faith we have lost.*

القرون الوسطى لم تكن مسيحية بأيٍّ معنى، فقد كان الفلاحون يعبدون بعض الأرواح التي عبّأها الفولكلور بمدلولات مسيحية[1]. وبشكل مماثل؛ وصف جان شنيدر الدِّين في تلك الفترة بالطابع الأرْوَاحي، مبرزاً أن القدّيسين المسيحيين يشكِّلون جانباً فحسب، من تلك الكائنات الغيبية التي تتضرّع لها العامَّة، طلباً للخلاص والإحسان[2]. تعليل هذه الحالة وفق غريلي، كون العامة كان مُتغافَلاً عنها من الكنيسة في القرون الوسطى، لافتقاد الوسائل، أو «لعلها الحوافز لشحن العامَّة الفلاحية دينياً»[3]. كما لاحظ بول جنسون، أن الكنيسة - بشكل عام - كانت تقوم بجهد متواضع، وأحياناً ينتفي ذلك، للتواصل مع العامَّة، في فترة كانت فيها الجموع - تقريباً - تنتمي إلى العامَّة: «الحقيقة أن الكنيسة تنزع نحو معاداة الفلاحين، فقد كان القديسون الريفيون قلّة. كما كان الكتّاب الكنَسيون في القرون الوسطى يبرزون صلافة الفلاحين، وتقتيرهم، والحقيقة أن هناك شحّاً في المصادر المتعلقة بالحياة الفلاحية في الوثائق... إذ كانت الكنيسة - دائماً - ظاهرة حضرية... فمن النادر مشاهدة قسٍّ في الأرياف»[4]. وقد لاحظ ماكس فيبر - أيضاً - أن كنائس القرون الوسطى كان موقفها مرتاباً من الفلاحين[5].

في دراسة مشتركة لروزالند وكريستوفر بروك تناولا فيها الدِّين الشعبي أثناء القرون الوسطى، لاحظا - في بحثهما المسهب المتابع للأبرشيات التي تواجدت بأوروبا - أن الكنيسة النموذجية كانت «علبة

1- Delumeau Jean, 1978, *Catholicism between Luther and Voltaire...*, op. cit.
2- Schneider Jane, 1990, *Spirits and the spirit of capitalism...*, op. cit.
3- Greeley Andrew M. Forthcoming, *The faith we have lost.*
4- Johnson Paul, 1976, *A history of Christianity...*, op. cit, 228-229.
5- Weber Max, 1961, *Religion and social status. In Theories of Society,* edited by Talcott Parsons, Edward Shils, Kaspar D. Naegele, and Jesse R. Pitts, 1139, New York, Free Press.

ضيّقة بخورس صغير، فلم تكن - بمجملها - أرحب من قاعة أكل عادية في منزل حديث»[1]. يشرح بروك العلاقة الناشئة عن هذه الظروف بين الكَهَنَة وأتباع الخورنية أثناء القدّاس، بأنها كانت توحي بانتشار مواقف اللامبالاة. فهناك قول بأن أغلب الأبرشيات في العصر الوسيط، تغطي فضاء واسعاً جداً، والحال أنه من المستحيل حشر أكثر من مجموعة صغيرة في تلك المحلات.

وفي دراسته الكلاسيكية «الدّين وتراجع السحر»، لاحظ المؤرّخ الإنجليزي كيث توماس أثناء العصر الوسيط المتأخّر «صعوبة إقرار ما إذا كانت بعض التجمُعات البشرية في بريطانيا أثناء تلك الحقبة تملك شكلاً ما من الدّين»، و«لم يكن كثير ممَّن يرتادون الكنيسة يولونها اهتماماً بالغاً»[2]. فوفق توماس لما تكون العامَّة مكرهة على الذهاب إلى الكنيسة، فهي تتصرّف بشكل سيّئ: «إلى حد تغيّرت معه وظيفة الطقس إلى مهزلة»[3]. إذ تروي مدوّنات المذكّرات الكنسية كيف أن الاحتفالات التي كانت تقام بحضور رجال الدّين «كانت تتسابق العامَّة فيها لحجز المقاعد، وتتزاحم - بشكل محرج - في ما بينها، وحيث يتمخّط البعض، ويبصقون، كما تنشغل النسوة بتطريز الأنسجة، ويقوم البعض بتصرفات تنم عن سوء خلق، ويتبادلون هزلاً ساخراً، كما كان يغالب بعضهم النعاس إلى حد يطلق فيه آخرون عيارات نارية من أسلحتهم»[4]. تروي السجلات الكنسية عن شخص في الكمبريدجشاير أُدين بسوء التصرف داخل الكنيسة سنة 1598م، لأنه كان «يطلق

1- Brooke Rosalind and Christopher Brooke,1983, *Popular religion in the middle ages*, London, Thames and Hudson, 116.

2- Thomas Keith, 1970, *Religion and the decline of magic...*, op. cit, 159.

3- Thomas Keith, 1970, *Religion and the decline of magic...*, op. cit, 161.

4- Thomas Keith, 1970, *Religion and the decline of magic...*, op. cit, 161.

ضراطاً مقرفاً، ويثير ضجيجاً، ويتلفّظ بعبارات هازئة» بما يمثّل «تهجُماً يمسُ ممّا هو خير وجليل ومعاد للشر».

لم تكن العامّة فحسب دون مستوى تصوّرنا القداسي الورع خلال العصر الوسيط، ففي سنة 1551م، وضع أسقف غلاوشيستر إكليروسَ أبرشيّته محلّ اختبار، بدا فيه 171 كاهناً من بين 311 غير قادرين على ترديد الوصايا العشر، و27 لا يعرفون مَن صاغ الصلاة الربّانية[1]. وعلى الشاكلة نفسها لاحظ، سنة 1547م، رئيس الأساقفة جوفاني بوفيو من أبرشية برنديسي- أوريا في جنوب إيطاليا، أن أغلب الرهبان «يتلكّؤون في قراءة اللاتينية، ولا يفهمونها»[2]. علاوة أن معظمهم كانت لهم خليلات، وكان لدى البعض منهم أبناء، وقد كانت هناك تشكّيات دائمة من السلوكات الجنسية غير اللائقة للكُهّان، تصل حدّ التحرّش الجنسي والزنا. كما كان عديد القساوسة يتهاونون في أداء وظائفهم الرعوية، «فغالباً ما يتغيب الكَهَنَة عن إقامة القدّاس، أو أداء المسحة الأخيرة»[3].

غادرت أوروبا الحقبة الوسيطة والمشاركة الدِّينيّة فيها تبدو لم تشهد أيّ تطور، حسب ما يثبته الرصد بشأن السلوك الدِّيني. فأهم الإحصائيات المتوفّرة عن تلك العلاقات، كُتبت من طرف رؤساء أساقفة وأساقفة أنغليكان بعد زيارات مطوّلة لأبرشياتهم. مثل ما يتصل بالزيارات لأبرشية أكسفورد، المرتكزة على «الاحتفالات الأربعة الكبرى: الفصح والصعود وعيد العنصرة وعيد الميلاد»، إذ يذكر أن ثلاثين خورنية في أكسفوردشاير ضمّت ما يساوي 911 نفراً حصلوا على

1- Thomas Keith, 1970, *Religion and the decline of magic...*, op. cit, 174.
2- Gentilcore David, 1992, *Bishop to witch...*, op. cit, 42.
3- Gentilcore David, 1992, *Bishop to witch...*, op. cit, 42.

مناولة القربان الأقدس سنة 1738م. ترفع هذه النتيجة، على الأقل، إلى 5٪ من الشعب هذه الخورنيات. كما تبين مناسبات زيارات أخرى، وبالشكل نفسه، انخفاض أعداد المناولة على طول القرن الثامن عشر[1]. فقد أورد بيتر لاسليت، في أواخر القرن الثامن عشر، أن 125 من الراشدين فقط من جملة 400 أتموا مناولة الفصح في إحدى القرى الإنجليزية[2]، ويواصل ملاحظاً الانخفاض المتطوّر للتردّد على الكنيسة في قرى أخرى. فلو كانت تلك الإحصائيات عائدة إلى القرن العشرين لاعتبرت سمة طبيعية وحجّة للعلمنة الموسّعة. وبصفة معاينة تلك المعطيات، كما كانت عليه، تعدّ علامة جديدة على ارتفاع معدل التقى الشعبي، فإننا لو أخذنا القرن الثامن عشر نقطة انطلاق، يمكن - على أساسه - اعتبار الانتساب إلى الكنيسة في المملكة المتحدة اليوم أكثر عدداً.

خلال 1800م كان مجموع المنتسبين إلى الكنائس من بروتستانت منشقّين، وكاثوليك، وأنغليكان أيضاً 1.230.000 على عدد سكان يساوي 10.686.000 (إنجلترا، سكتلندا وبلاد الغال)، وهو ما يعادل 5،11٪ من الشعب. وسنة 1850م كان هناك 3.423.000 منتمياً إلى الكنيسة، أي ما يساوي 7،16٪ من الشعب. أما في 1900؛ فقد كانت نسبة الانتماء 6،18٪[3]. في حين في 1980، فقد بلغت نسبة الانتماء

1- Cume Robert, Alan Gilbert and Lee Horsley, 1977, *Churches and church-goers: Patterns of church growth in the British isles since 1700*, Oxford, Clarendon Press.

2- Laslett Peter, 1965, *The world we have lost*, London, Keagan Paul.

3- تم ضبط العدد وفق:

Cume Robert, Alan Gilbert and Lee Horsley, 1977, *Churches and church-goers...*, op. cit.

Mitchell BR., 1962, *Abstract of British historical statistics*, Cambridge, Cambridge University Press.

إلى الكنيسة 2،15٪، أي هناك انحدار، وإن لم يكن جوهرياً. بالإضافة، يُحتمل أن الإنجليز كان ميلهم أقل من الأمريكيين والكنديين إلى الانتماء الرسمي إلى الكنيسة، بناء على أن أفراد الشعب الذين يتردّدون على الكنيسة أكثر، مقارنة بما يجلو وفق القوائم الرسمية للكنائس: إذ صرّح 24٪ في 1982 بتردّدهم على الكنيسة مرة خلال الشهر على الأقل. وبأي شكل، إذا كانت بريطانيا الحديثة لا تبدو التقوى فيها جليّة، فهذا يمكن أن يوظّف حجّة للعلمنة، فقط عبر فرضية زائفة عن ماض ورع.

لكنّ؛ إذا ما كانت الفترة الوسيطة ليست فترة ورع، ماذا يمكن القول بشأن إيرلندا الحديثة؟ ومَن يستطيع أن يصنّف إيرلندا الكاثوليكية والتقوية في النصف الأول من القرن XIX مجتمعاً عَلمانياً؟ ففي تلك الأيام، أبدت إيرلندا - بشكل جلي - مستوى من اللامبالاة الدِّينيَّة، ننتظر العثور عليها في الاقتصاديات الدِّينيَّة الموجّهة. لقد كتب لاركين: إذا كان كل الكَهَنَة في إيرلندا يقومون - مثلاً - بقُدّاسَيْن مكلّفين بهما كل يوم أحد خلال 1840، سيكون هناك 4300 قُدّاس لمجموع 6.500.000 شخص أو سيكون هناك قدّاس لكل 1500 شخص. في حين لم يكن يتوفّر أي مُصلًّى أو أيّة كنيسة في إنجلترا قبل المجاعة الكبرى قادر على استيعاب ألف من المؤمنين[1].

تثبت عديد الأدلة أن أقل من ثلث الإيرلنديين كانوا يتوافدون على القدّاس في 1840، وأن التردُّد لم يكن مرتفعاً - أبداً - منذ زمن بعيد[2]. الحفاوة الكبيرة بالتقى الإيرلندي من خلال تردّد ديني واسع تراوح حول 90٪، حصل إثر المجاعة الكبرى، تمّ حين باتت الكنيسة الأداة الأساسية التي يناضل الوطنيون الإيرلنديون عبرها ضد السيطرة

1- Larkin Emmet, 1972, *The devotional revolution in Ireland*, 18501875, "American Historical Review" 77: 636.

2- Larkin Emmet, 1972, *The devotional revolution in Ireland*..., op. cit.

الخارجية. في هذه الظروف، نجد مستويات متطوّرة من المشاركة الدِّينيَّة نموذجية للاقتصاديات الدِّينيَّة الموجَّهة، كما كان الحال في بولونيا ومالطا والكيبيك[1].

بالشكل نفسه الذي اتسمت به أوروبا القرون الوسطى بسمات تقوى تكاد تكون شاملة، اتّخذَت نيوإنغلند المستعمرة معقلاً للإيمان. فقد أوردت مؤسسة *Church of England Society* - للتبشير بالإنجيل في الأراضي الأجنبية، أن نيوإنغلند كانت «الفضاء الوحيد المبشّر بشكل جيد بين المستعمرات الأمريكية». والحال أنه لم يكن هناك أي فضاء مبشّر - بشكل جيد - في أمريكا المستعمرة، فأقلّ من 20٪ من سكان الكومنويلث بمساشوسيت ينتمون إلى الكنيسة، وهي - تقريباً - النسبة المئوية نفسها التي لدينا في المستعمرات الأخرى[2]. يعكس هذا المستوى من المشاركة ما هو مُنتظَر في مجتمع فيه التعدُّدية واهنة. حيث يميز التجمّع كنيسة مساشوسيت الرسمية إلى حدود 1833م، فقبل الحرب الثورية عمّ - باستمرار - قمع متعسّف هناك، طال العقائد الأخرى كافة. وإذا ما كانت إنجلترا الجديدة غير مبشّرة نسبياً، فقد كانت - في الوقت نفسه - مجتمعاً قداسياً، بدرجة عالية، دمجت فيه الضوابط الطهرية في القانون التشريعي، ممّا أوهم بإضفاء تقى عام.

إضافة، ففي نيوإنغلند، الدولة الناشئة، تبقى معدّلات الانتساب والتردّد على الكنيسة منخفضة، إلى حدّ أن خَلَقَ التحرير اقتصاداً دينياً تعدُّدياً خاضعاً لمؤسسات جريئة. فبدءاً من 1850م، ضاعفت الجهود

1- **Martin David 1977, *A general theory of secularization*, New York, Harper and Row.**
Stark Rodney and Laurence R. Iannaccone,1992, *Rational choice propositions about religious movements*..., op. cit.
2- **Stark Rodney and Roger Finke, 1988, *American religion in 1776*..., op. cit.**

المبذولة من طرف الميتوديين والمعمدانيين، وبمشاركة متواضعة من الكنيسة الرومانية الكاثوليكية، عددَ الانتساب الدِّيني في نيوإنغلند وفي الدولة بشكل عام[1].

الدِّين الذاتي والطلب المكثَّف

برغم المستويات المتدنّية للأنشطة الدِّينيَّة، يرفض العديد التأكيد على أن أوروبا في العصر الوسيط، ومستعمرة نيوإنغلند، وإيرلندا قبل المجاعة الكبرى، كانت مجتمعات مُعلمَنة بدرجة عالية، لما يبدو من أن الشخص العادي كان متديّناً وفق المعنى العام. وبعبارات مغايرة، يطبع أناس كثيرون - إن لم نقل الأغلبية - نوعاً من التجانس العقدي الدِّيني، يمتزج فيه السحر والأرْواحية بالمسيحية. بالإضافة، نؤوّل هذه الاتجاهات الدِّينيَّة العامة، باعتبارها نماذج للطّلبات القوية داخل الدِّين الموجّه في تلك المجتمعات، بصدد انتظار تنشيط من مزوّدين متحفّزين. وإن ساد افتراض تديّن عام في الماضي لإظهار علمنة أوروبا الحالية، نرى أن الملاحظة نفسها يمكن تطبيقها اليوم بالقناعة نفسها. وبشكل مغاير، تبدو أطروحة العلمَنة متينة حين تقاس وفق المشاركة في أديان موجّهة، لكنها تبدو زائفة حين يقاس الدِّين فيها من وجهة نظر ذاتية.

ما يدعونا إلى الانطلاق من الحالة الإيزلندية كون هذا البلد طالما عُدّ من أكثر البلدان المعلمَنة في العالم[2]، لذا؛ يبدو من المناسب الانطلاق من تلك الحالة. يستند اعتبار إيزلندا معلمَنة بدرجة مشطّة، على أمرين: الأوّل، أن التردّد على الكنيسة فيها منخفض جداً، يقارب 2٪ أسبوعياً؛ والثاني، أن الضوابط الجنسية فيها أكثر تسيّباً؛ وتلك

1- Finke Roger and Rodney Stark, 1991, *The churching of America...*, op. cit.

2- Tomasson Richard F., 1979, *Iceland*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

المحدّدات نفسها جرى استعمالها لتصنيف البلدان الأسكندنافية كافة، كونها مجتمعات عَلمانية[1]. بيْد أن ويليام سواتوس يشير إلى مستويات عليا من الدِّين المنزلي في إيزلندا الحالية؛ كما أن هناك تقديرات مرتفعة للتعميد؛ بالإضافة، أن كلّ الزيجات تُعقد - تقريباً - في الكنيسة، وأن «الاعتقاد في خلود الأرواح شائع»، كما يظهر على أعمدة الصحف المخصّصة للتعازي، التي تدوّن - عادة - بقلم صديق حميم للمتوفّى، وليس من طرف صحفي[2]، وهو أمر لم يكن منتظراً في مجتمع، يعتبر الأشدّ علمانية في العالم. فكما يبدو في الجدول رَقْم: 1، من خلال الإجابة عن سؤال «بقطع النظر عن الذهاب إلى الكنيسة، أو تحسب نفسك شخصاً متديِّناً؟»، أجاب 66٪ من الإيزلنديين بـ«أجل»، كما صرّح 75٪ باعتقادهم في الله، و2٪ فقط صرّحوا بإلحادهم عن اقتناع. بشكل جلي، ليس هذا ما يراد بالعلمنة عادة، وبالتالي؛ ليست هذه الأرقام بعيدة عمّا بالولايات المتحدة، أين يُعرِّف 74٪ أنفسهم بكونهم متديّنين، ويصرّح 95٪ بإيمانهم بالله، ويكشف 1٪ عن إلحاده. لذلك عندما نولّي النظر شطر الدِّين الشخصي والذاتي، لا يبدو الأمريكيون والإيزلنديون مختلفين. ولكنْ؛ عندما تكون مستويات التردُّد على الكنيسة هي أساس المقارنة، فإن الأمريكيين يتقدّمون قرابة عشرين مرة، ليصنّفوا أكثر تديّناً مقارنة بالإيزلنديين.

1- Swatos William H., Jr., 1984, *The relevance of religion: Iceland and secularization theory,* "Journal for the Scientific Study of Religion" 23: 32-43.

Tomasson Richard F., 1967, *Religion is irrelevant in Sweden,* 'Transaction" 6: 46-53.

2- Swatos William H., Jr., 1984, *The relevance of religion...,* op. cit.

الجدول رَقْم: 1

مقارنة بين المشاركة الدّينيّة والتديّن الذاتي في البلدان الأوروبية «الأكثر علمنة»

البلد	النسبة ٪ للتردُّد على الكنيسة أسبوعياً	النسبة ٪ للذين يعتقدون في الله	النسبة ٪ للملحدين عن قناعة	النسبة ٪ للأفراد «المتديّنين»
إيزلندا	2	75	2	66
الدنمارك	3	55	5	58
فنلندا	4	❖	3	55
النرويج	5	68	3	44
السويد	6	52	6	32
فرنسا	11	60	10	50
بريطانيا	14	74	4	56
ألمانيا الغربية	20	70	3	55

❖ لم يتم ضبطها.

المصدر: *World Values Survey*، جرى بين 1981- 1983.

يُظهر الجدول رَقْم: 1 البلدان الأوروبية التي تقدّم كأمثلة بارزة على المعلمَنة. فبالاستناد على المعدّلات المنخفضة للتردُّد على الكنيسة، خصوصاً في البلدان الأسكندنافية، يبدو الدِّين منحصراً داخل أقلية ضيّقة، ويشغل شرذمة متخلّفة فحسب من الشعب، على حدّ تصريح العديد بذلك[1].

ولكن الإطار يتبدّل جذرياً حين نعالج القياسات الذاتية للإيمان الفردي، ففي كل دولة، تظهر الأغلبية - وعادة أغلبية جوهرية - إيماناً بالله، في حين يبدو الملاحدة عن روية قلّة. كذلك، إذا ما تم استثناء النرويج والسويد، فإن أغلب أفراد كل دولة تطبعهم سمات «الشخصية المتديّنة».

وبالتالي، بعد عقد يصرّح بعض النرويجيين كونهم غير متدينين، كما يبدو من خلال الجدول رَقْم: 2. وإن كانت هذه الإحصائيات تغطي دولاً أدنى، فإنها تؤكد النتائج نفسها، فاختلافات التديّن الشخصي بين الدول «المعلمَنة» والدول «الورعة» أقل بكثير ممّا يأمله منظّرو العلمنة، ففي الدول السبع، يعتقد معظم الناس في حياة بعد الممات، ويرون أن الكتاب المقدّس موحى من الله، وممّا يقارب الثلث يعدّون أنفسهم غير متديّنين.

1- Wallace Anthony F.C., 1966, *Religion: An anthropological view...*, op. cit.
Wilson Bryan R., 1967, *Religion in secular society...*, op. cit.
Wilson Bryan R., 1982, *Religion in sociological perspective...*, op. cit.
Wallis Roy, 1985, *The Caplow-DeTocqueville account of contrasts...*, op. cit.

الجدول رَقْم: 2

التديُن الذاتي، 1991

البلد	النسبة ٪ للذين يعتقدون في الله	النسبة ٪ للذين يعتقدون في حياة بعد الممات	النسبة ٪ لغير المتديِّنين
النرويج	52	60	21
ألمانيا الغربية	63	54	31
هولندا	57	53	27
بريطانيا	49	54	26
الولايات المتحدة	85	78	9
إيرلندا	80	80	14
بولونيا	76	74	11

تثبت تلك الإحصائيات، وفق تفسير من وجهة نظر العرض، المستويات المنخفضة للمشاركة الدِّينيَّة في شمال أوروبا. إذ تبيِّن الأعداد أن وفرة الطلب تختلف بدرجة قليلة بين تلك البلدان، وبالتالي؛ لا يمكن لنقص الطلب إثبات مستويات المشاركة الدِّينيَّة المنخفضة فيها، فما يختلف هو حيوية المزوِّدين الدِّينيين، وتنوّعهم. يظهر لنا أن ما يقلِّل من شأن ذلك المفهوم للعلمنة، الذي يصنِّف الدول معلمنة، نقص الحراك الدِّيني وافتقاد المشاركة النشيطة في الدِّين الموجّه. فما يبدو لافتاً أن

بعض المستويات العالية من الإيمان الذاتي يمكن أن تتواجد في دول، فيها الدمج الاجتماعي الدّيني الموجّه غائب بشكل عام.

وإذا ما تجاوزنا التديّن الفردي وركّزنا على المنظّمات الدّينيّة، فإن السؤال الأساسي هو: ماذا يحصل لمستويات الحراك الدّيني في تلك الدول، إذا ما افتقدت التوجيه بشكل تام، وجرى تطوير مؤسّسات دينية قوية؟ يملي تحليلنا ظهور مستويات عالية من المشاركة الدّينيّة، في الدول الأوروبية، مماثلة لما يوجد في الولايات المتحدة وكندا.

إذ لما يعيش الأوروبيون في اقتصاد ديني من النوع الموجود في أمريكا الشمالية، يتّسم بصبغة تنافسية وغير موجّه، ويتميز بعدد هائل من المزوّدين النشطين، فسيجيبون بالشكل نفسه الذي عليه ذويهم، الأمريكيين والكنديين. قبل سبر غور هذا السؤال، يجدر تلخيص التطوّرات المستجدّة في أمريكا اللاتينية.

تنامي البروتستانتية في أمريكا اللاّتينية

منذ سنوات خلت، صرّح دافيد مارتن إلى أحد زملائه الإنجليز، أنه يفكّر في تأليف كتاب عن البروتستانتية في أمريكا اللاتينية، فجاء تعليقه أن الجواب الذي ستحصل عليه سيكون: «بالمؤكد كتاباً صغير الحجم»[1]. وبعد أن صدر كتاب مارتن: - *Tongues of Fires: the Explosion of Protestantism in Latin America*- سنة 1990، كان المؤلّف الثاني خلال تلك السنة حول الموضوع نفسه، إذ سبق بكتاب دافيد ستول: *Is Latin America Turning Protestant? Politics of Evangelical Growth.*- فحتى قبيل إصدار هذين الكتابين، كان تنامي التعدّدية المتسارع في أمريكا اللاتينية والحضور القويّ للمؤسسات المتنافسة

1- Martin David 1989, *Speaking in Latin tongues...*, op. cit.

مُهمَلاً في دوائر المثقّفين. فقد كان الإقرار بحصول تغيرات أمراً مستبعداً، وكان يسود اتفاق أن لاهوت التحرّر الكاثوليكي سيكون مستقبله حافلاً في دول أمريكا اللاتينية، لكن تفجّر البروتستانتية الإنجيلية جرى التقليل من شأنه، وعدّ أمراً ميؤوساً: من هنا كانت الردود الفجّة على كتاب مارتن[1]. وإذا ما كان مارتن وستول يستحقّان فعلاً تقديراً، فمن الصائب - أيضاً - قول إن كتابيهما لم يصدرا في اللحظة المناسبة. فدراساتهما كان ينبغي أن تُنجز في الستّينيات حين أقلعت حركة البروتستانت الأنغليكان. فخلال تلك السنوات، تمّت هداية ما يقارب 12٪ من الشعب الشيلي، بالإضافة إذا ما أخذنا في الحسبان أعداد المشاركة المتدينة للكاثوليك في أمريكا اللاتينية، نجد الأقليات الإنجيلية الصغرى تمثّل نسبة هامّة من الناشطين دينياً[2]. مثلما عليه الأمر في السويد، إن أغلب الذين يتوافدون على الكنيسة يوم الأحد ينتمون إلى نحل دينية مغايرة لكنيسة الدولة، هكذا الأمر في دول أمريكا اللاّتينية، حيث العديد من الذين يذهبون إلى الكنيسة هم بروتستانت، برغم أن الأغلبية الكبرى من أتباع الكاثوليكية. ولهذا، كان تنامي البروتستانت خلال الخمسينيات أكثر أهمية مما يتيسّر استخلاصه ظاهرياً.

فما ينبغي التنبّه له أن كثيراً مما كُتب عن التنامي السريع للبروتستانتية بأمريكا اللاتينية منذ الخمسينيات، قد ظهرت مادته - فقط - بين المنشورات المختصّة، مثل مجلّة:

International Bulletin of Missionary Research-، التي بعثت في نيوهافن سنة 1950، وأيضاً في: -*Mission Handbook*-، التي

1- Martin David 1989, *Speaking in Latin tongues...*, op. cit.
2- Barrett David B., 1982, *World Christian encyclopedia...*, op. cit.
Stark Rodney and Laurence R. Iannaccone,1992, *Rational choice...*, op. cit.

تصدر - في الوقت الحالي - في طبعتها الخامسة عشرة، وأن ملايين الأمريكان والكنديين - فقط - ممّن يسهمون - بانتظام - في تمويل حملات التبشير في أمريكا اللاتينية، ممّن كان لهم علم بـ«تفجّر البروتستانتية»، لقد تطلّب عالم المثقّفين زهاء ثلاثين أو أربعين سنة للتنبّه إلى ذلك.

نظراً إلى العامل الزمني الذي كان حاسماً لدى الدراسين لإدراك التحوّلات الدّينيّة بأمريكا اللاتينية، فليس من المبكر اليوم - في الحالة الأوروبية - البدء بتقييم إمكانية ظهور اقتصاديات دينية متعدّدة، وبمؤسسات نشيطة قادرة على توفير أنماط إنتاج، تمت تجربتها سلفاً، يحدد نشاطها حراكاً دينياً عالياً. كما يبدو من المناسب البدء في هذا التقييم، لأن هنا - وبشكل مدقق - تتلاقى تأمّلاتنا النظرية.

أنجلة أوروبا

تحضر المصادر التي أوردت تنامي البروتستانتية الإنجيلية في أمريكا اللاتينية مرجعية للانطلاق، كذلك - أيضاً - بشأن التنامي السريع لجهودات الحملات التبشيرية عبر أرجاء أوروبا. ففي الطبعة الرابعة عشرة لكتاب: -***Mission Handbook***- لاحظ ويليام دايرناس أن أوروبا كانت «الفضاء الذي انطلقت منه حملات التبشير الحديثة المبكّرة، واليوم تجد نفسها - وبقدر ساخر - هدفاً لحملات تبشير مضادة»[1]. فقد تم تنشيط عدد كبير من المبشّرين، وتسخير أموال هائلة للحملات من أمريكا الشمالية نحو أوروبا.

(يلخّص الجدول رَقْم: 3 تلك المجهودات).

1- Dyrness William A., 1988, *A unique opportunity: Christianity in the world today.* In *Mission Handbook*, edited by W. Dayton Roberts and James A Siewert, 17, Monrovia, C.A., MARC.

وبشكل عام، نجد عدد المبشّرين البروتستانت الأمريكيين والكنديين العاملين في أوروبا، بتفرّغ تام لأداء مهامهم، يتنامى من 1871 مبشّرًا سنة 1972 إلى 5122 سنة 1992، ما يقارب ثلاث مرات[1].

تحوز ألمانيا العدد الأوفر، متبوعة بفرنسا، فالولايات المتحدة، ثم إسبانيا. ولا ننسى أن تلك الإحصائيات تغفل عن أكثر من 6000 مبشّر مرموني يشتغلون كامل الوقت، ما يقارب الألف منهم في إسبانيا وحدها - مثلما هو شأن المبشّرين الكاثوليك الأمريكيين الذين تم إرسالهم إلى البلدان الأسكندنافية -. وهذه الأعداد لا تشمل - أيضاً - آلاف المبشّرين التابعين لشهود يَهْوَه، العاملين نصف الوقت، والناشطين في أرجاء القارة كافة.

والحضور الحقيقي للمبشّرين لا يضمن - بالضرورة - حصول اهتداء، بيد أن الأرقام المتوفّرة تبرز التنامي السريع. فمثلاً تنامى «شهود يَهْوَه» في أوروبا من سنة 1980 إلى 1992 بـ72٪، وبالمقابل بـ59٪ في الولايات المتحدة. لذا؛ يحوز «شهود يَهْوَه» - في الوقت الحالي - أتباعاً أوفر في أوروبا، ممّا في الولايات المتحدة، حتى وإن كان العدد الجملي بالنسبة لألف متساكن لا يزال أقل. وبالتالي؛ فشهود يَهْوَه أكثر قوّة نسبياً في البرتغال وفنلندا من أمريكا، والرّقم في إيطاليا مرشّح أن يتضاعف خلال مدة وجيزة[2].

1- Siewert John A. and John A. Kenyon,1993, *Do catholic societies really exist?*, "Rationality and Society", 4: 261-271.

2- Stark Rodney and James C. McCann, 1993, *Market forces and catholic commitment...*, op. cit.

الجدول رَقْم: 3

المبشّرون البروتستانت الكنديون والأمريكيون بأوروبا

البلد	1972	1975	1979	1992
النمسا		165	220	356
بلجيكيا		158	226	346
الدنمارك		13	10	9
فنلندا		4	43	17
فرنسا	352	416	652	826
اليونان		42	65	78
إيزلندا		2	1	11
إيرلندا		55	89	186
إيطاليا		190	248	295
هولندا		151	124	212
النرويج		26	23	32
البرتغال		53	109	197
إسبانيا		228	346	573
السويد		34	55	46
سويسرا		79	70	89
المملكة المتحدة	139	170	504	657
ألمانيا❖	391	445	616	842❖
غيرهم	1.069	77	124	350
المجموع	1.871	2.308	3.525	5.122

يعتمد المجموع، قبل 1992، على ألمانيا الغربية، حيث لم يقبل المبشّرون في ألمانيا الشرقية وقتئذ.

نشير أن مصير أوروبا مستقبلاً لا يخضع لتعليمات دينية وافدة من أمريكا الشمالية، فالحركات البروتستانتية الإنجيلية المحلية بصدد التنامي أينما كان. ففي فرنسا مثلاً، تنامت تجمّعات الربّ بنسبة 333٪ بين 1980 و1990، وتنامى المعمدانيون بنسبة 43٪[1]. وحتى وإن كانت هذه الحركات البروتستانتية صغيرة حتى الآن، سواء في أوروبا الغربية أو الشمالية، وحتى وإن برزت - أيضاً - عوامل أساسية في أوروبا الشرقية، فإن ذلك لا يهوّن من الحالة، إذ أغلب الذين يرتادون الكنيسة - بانتظام - في أسكندنافيا ينتمون إلى إحدى هذه الجماعات، حتى وإن كان سوق المستهلكين الناشطين في هذه الدول محدوداً ومسيطراً عليه من طرف مؤسّسات متنافسة في ما بينها، وتتناقض مع كنيسة الدولة. لقد كانت نتيجة أساسية حاضرة باستمرار، تتمثّل في الضغط المتواصل باتجاه تحرير السوق، ورفع الحواجز. وبالتالي؛ إذا ما كانت نظرية العرض صحيحة، بالشكل الذي تتطور به اقتصاديات دينية أصيلة، فإن هذه المؤسسات الجديدة والحيوية ستنمو بشكل متسارع.

فما يُلاحظ، أن ما يقارب نصف أفراد البلدان الأوروبية «الأكثر علمنة»، والمعالجين في الجدول رَقْم: 1، ينتقدون كنائسهم الوطنية؛ لأنها لا توفّر إجابات مناسبة إلى المسائل الخلقية للفرد. فالنسبة المئوية للأفراد الذين يساندون هذا الموقف تتراوح بين 57٪ في السويد، و56٪ في الدنمارك، و54٪ في فنلندا وإيزلندا، حتى 46٪ في المملكة المتحدة والنرويج. الأمر الذي يوحي باستعداد العديد للاستجابة إلى رسالة دينية حيوية، تدعمها منظّمات نشيطة.

1- King Philippa, 1989, *French Christian handbook*, London, MARC Europe.

ما مدى تديّن المجتمعات المتديّنة؟

أشرنا - في الجزء الأول من هذه الدراسة - إلى أن المجتمعات التي تخضع لاقتصاديات دينية موجّهة، لطالما اعتبرت متديّنة بشكل عام، والحال أن بعض المجتمعات تُظهر مستويات متدنّية من المشاركة والالتزام الدّينيين. في الحقيقة، نحن نرى أن في الاقتصاديات الدّينيّة غير الموجّهة فقط، وبتوفّر مؤسسات دينية كثيرة متنافسة في ما بينها، تكون مستويات الالتزام عالية. لكنْ؛ ما المراد بلفظة عالية؟ بتعبير مغاير، إذا ما قدّر للتعدُدية الموسّعة أن تتطور في أوروبا، فما مقدار التديّن الذي سيكون الأوروبيون عليه؟

فمن خلال اعتبار الدِّين بضاعة جزافية، وأن الأفراد عادة ما ينمّون مغانمهم المباشرة عبر العطالة الدّينيّة، لذا؛ يبدو مستبعداً، أن أي درجة من التعدّدية والمتاجرة، يمكن أن توفّق في اختراق جذري للسوق. فنسبة الأمريكيين الذين ينتمون إلى جماعة محددة - ليس أولئك الذين يعبرون عن اختيار ديني بسيط في الحوارات - تحوم حول 65٪ منذ عدة عقود، ولا تبدي أي اتجاه للإجابة عمًّا يتعلق بالدوائر الاقتصادية الكبرى، ولعل هذا هو السقف الأعلى في ظل شروط نمط حياة عصرية. تحت أي شكل، فممًّا يستلزم تذكُره الزمن الذي تطلّبته التعدُدية الحرّة في أمريكا لبلوغ هذه النتائج، إذ في القرن العشرين - فقط - انتسب نصف الأمريكيين إلى كنيسة محددة، لذا؛ ليس هناك داع إلى اقتراح مدّة أقل في ما يتعلّق بالحالة الأوروبية.

خلاصة

إن أطروحة العلّمنة قديمة قدَم علم الاجتماع، وقد مثّلت منطلقاً أساسياً، ارتكز عليه هذا الحقَل. فلمّا صاغ أوغست كونت عبارة «سوسيولوجيا» كان يطمح ليأخذ هذا العلم المستحدث مكان الدِّين، كأساس للأحكام الخلقية، وهكذا يتم بلوغ أوج سياق العلمنة. فقد سلّط مشاهير الدارسين الأوائل للمجتمع انتباههم على الدِّين مترجّين أو متطلّعين اندثاره في القريب[1].

وعلى مدى القرن العشرين، تدعّمت ثقة العلوم الاجتماعية في العلمَنة، إلى حد يمكن القول معه إنه لم يتمتّع أي مقترح آخر في العلوم الاجتماعية بذلك الشكل من الرضا الواسع. ولكنْ؛ خلال العقدين الأخيرين، تراجعت الثقة في أطروحة العلمنة، خصوصاً بين علماء الاجتماع والمؤرّخين العاملين في حقل الدِّين، هذا التمشّي نعته ستيفن وارنر بتحوّل في المعايير العلمية[2]. لكنْ؛ لعلّ الحدث الأكثر إثارة يتمثّل في أن المعرفة المتنامية والمتعلقة بتقدُم العلمنة، خصوصاً في أوروبا الحديثة، بدأت تتنبّه لتأسّسها على إدراك خاطئ لتديّن هذه المجتمعات في الأزمنة القديمة. فعلى هذه الأساسات، انتقد توماس عالم الاجتماع دوركهايم وعلماء اجتماع لا تاريخيين، لما أضفوه من مثّلنة ورومانسية على القرون الوسطى[3]؛ حيث لاحظ توماس «لم يكن هناك تنبُه كاف إلى الخمول، وإلى التنوُعات الدِّينيَّة، وإلى الغنوصية، التي طالما تواجدت قبل عصر التصنيع». وقد عبّر كليفورد غيرتز عن النقطة نفسها في ما

1- Martin David, 1969, *The religious and the secular...*, op. cit.

2- Wamer R. Stephen, 1992, *Work in progress towards a new paradigm for the sociological study of religion in the United States*, "American Journal of Sociology" 98: 1044..1093.

3- Thomas Keith, 1970, *Religion and the decline of magic...*, op. cit, 173.

تعلّق ببعض المجتمعات بقوله: «الدراسة الإناسية عن إهمال الالتزام الدّيني مفتقدة. إذ تصير إناسة الدّين مستقلّة حين يصوغ مالينوفسكي آخر، له من النباهة الثاقبة، كتاباً بعنوان - الإيمان واللاإيمان -، أو بالأحرى؛ الإيمان والنفاق في المجتمع البرّي»[1]. فقد تم - حقاً - إيلاء اهتمام ضئيل للاّعتقاد في مجتمعات ما قبل الصناعة، وكذلك - أيضاً - اهتمام ضئيل إلى مستويات الاعتقادات الدّينيّة الشخصية في تلك المجتمعات التي يعتقد الجميع أنها معلمَنة.

فما يبدو - جلياً - أن أطروحة العلمنة قد حُرِّفت، وأن المستقبل التطوّري للدّين ليس في الاندثار. فالدليل الاختباري يُظهر أن حيوية المؤسّسات الدّينيّة تتماوج - بشكل متلائم - مع الوقت، سواء بمعنى التنامي أو بمعنى التراجع، والتديّن الشخصي يبدو كذلك يتنوع بضآلة دقيقة. وما تعوز هي سلسلة المقترحات النظرية التي تعاين وتفسّر تلك التموجات.

في هذا النص، عرضنا طرحاً مجملاً لبعض المقدّمات، نتمنّى أن تشكّل بداية مثمرة. إذ نرى من المفيد تحوير مستوى التحليل، من المصادرات السيكولوجية، ومن الحاجات الدّينيّة باتجاه المصادرات السوسيولوجية، وباتجاه عمل الاقتصاديات الدّينيّة للإحاطة بإمكانيات دفع الطلب الدّيني، أو شده فيها.

نرى - أيضاً - أنه آن الأوان لإرجاع مقولة العلمنة إلى الفضاء الذي أُنتجت فيه: إلى رؤى أوغست كونت غير العلمية بشأن عالم المستقبل الجليل.

1- Geertz Clifford, 1966, *Religion as a cultural system.* In *Anthropological Approaches to the Study of Religion,* edited by Michael Banton, 43, London, Tavistock.

من إصدارات

صفحات للدراسات والنشر

نحو فكر حضاري متجدد

سورية - دمشق - ص.ب: 3397
هاتف 2213095 تلفاكس: 00963112233013
www.darsafahat.com info@darsafahat.com

- معجم ألفاظ العقيدة الإسلامية، إعداد: ساتر بصمه جي.
- السوق الدينية في الغرب، دارن أشركات، كريستوفر ج.أليسون، روناي ستارك، لورانس ر.إياناكوني، ترجمة: د.عز الدين عناية.
- إشكالية العقل والعقلانية لدى برهان غليون وعبد الله العروي، مبارك حامدي.
- نقض كتاب تثليث الوحدانية في معرفة الله للإمام المحدث أبي العباس أحمد بن عمر القرطبي (تـ656هـ) نموذج لعلم العقيدة والكلام عند مالكية الغرب الإسلامي، دراسة وتحقيق وتقديم: يوسف الكلام-نادية الشرقاوي.
- معارج المعنى في الشعر العربي الحديث، د. عبد القادر فيدوح.
- مقاربات في دراسة النص التوراتي (سفر راعوث أنموذجاً)، د. مصطفى زاهار.
- التعصب في الفكر الصهيوني، عبير سهام مهدي.
- سيرة الملك فيصل الثاني 1935-1958 آخر ملوك العراق، طارق إبراهيم شريف.
- الماغوط وثورة الشعرية (بين شعرية النثر ونثرية الشعر)، عصام شرتح.
- مدونات الفن الشعري عند ممدوح عدوان، عصام شرتح.
- علم النفس التجريبي، د.علي عودة محمد.
- المعاد عند الفلاسفة المسلمين من الكندي إلى ابن رشد (مقاربة تحليلية)، د.إياد كريم الصلاحي.
- عروبة الخليج ...حقائق جغرافية ولغوية، أ.د. قصي منصور التركي.
- ظواهر الإنسان الخارقة وقواه الحسية الفائقة حدود العلم الحقيقية لعلم نفس الساي Psi، د. علي شاكر الفتلاوي، 2011م.
- يسوع المسيح ، في المصادر القديمة، روبرت فان فورست ، ترجمة: وسيم عبده، مراجعة وتعليق: د.منذر الحايك، 2011م.

لقد شغلت الباحثين لفترة طويلة قضية شخصية المسيح التاريخية ومدى تطابقها أو اختلافها مع مسيح العقيدة. وانقسموا في تصورهم لشخصية المسيح إلى تيارات متباينة، كان منهم من يقول إنه كان من الأنبياء المنذرين بنهاية العالم، وآخرون يرون فيه مجرد شخصية خيالية مختلقة، ومنهم من يراه حكيماً زاهداً من أتباع الفلسفة الكلبية، لكن معظمهم يعتقد بأن المسيح التاريخي هو غير مسيح العقيدة، ولأن يسوع المسيح لم يترك أي أثر مباشر، وكل ما يعبر عنه هو الأناجيل التي كتبت بعد حياته بزمن طويل، ولم تكتبها الأسماء التي تنسب إليها، فحتى الكنيسة الآن تستخدم عبارة "وفقاً لمتّى"، أو "وفقاً لمرقص". .. أي أنها منقولة عنهم. لذلك فإنّ الدراسات التي تتناول حقيقة يسوع غالباً ما تثير خلافات حادّة تشمل، إضافة للباحثين، رجال الكنيسة وعامّة النّاس، وتستمد هذه الخلافات إشكاليتها الخطرة من كونها تلامس بشكل مباشر قضايا أساسيّة من الإيمان المسيحي، ويأتي هذا الكتاب، معتمداً على المصادر القديمة من خارج العهد الجديد، ليتناول كل تلك الإشكاليات ويخضعها لطرائق النقد العلمي، فيخرج بنا إلى نتائج في غاية الأهمية، إن كان على مستوى عقائد الإيمان المسيحي أو على المستوى التاريخي لشخصية يسوع المسيح.

- العصر الأيوبي، قرن من الصراعات الداخلية، د.منذر الحايك، تقديم د.سهيل زكار، 2011م.

عندما توفي نور الدين لم تفقد الأمة المشروع بفقدان القائد، فقد جاء صلاح الدين، الذي كان مسكوناً بروح سلفه، ليحقق الجزء الأكبر من مشروع التحرير، مستفيداً من الوحدة. ولكن البيت الأيوبي، الذي قام حكمه أساساً على مشروع الدولة الموحدة والجهاد للتحرير، تناسى المشروع بوفاة صلاح الدين، وغدت الشام منقسمة، لا تتوحد إلا بتحالفات هشة ضد مصر، ولم يكن صلاح الدين هو من قسم الدولة التي جهد لتوحيدها، ولكن الإقطاع العسكري، وهو النظام السائد وقتها، كان سبب التجزئة، فبوفاة السلطان تتحول الإقطاعيات إلى ممالك، لقد كانت مرحلة الانقسام الأيوبي مرحلة عقيمة على الصعد كلها، ما منح الفرنجة أعواماً طويلة أخرى، أمضوها في بلادنا، ليس لقوتهم التي ارتجّت بعد

حطين، بل لضعف الكيانات السياسية الأيوبية وتخاذلها، لكن من جهة أخرى، ومع أن ملوك البيت الأيوبي تخلوا عن السياسة الهجومية للتحرير، فلا بد أن نشير إلى دفاعهم القوي في وجه الفرنجة، حيث تمكنوا من صد حملات كبرى، كان ممكناً أن تقلب وجه الشرق العربي المسلم، وعلينا أن لا نحملهم كل أوزار زمانهم، فقد كانوا جزءاً من مجتمعهم بكل ما فيه من فضائل ونقائص، ومع أن الأيوبيين كانوا أكراداً في أصلهم، فقد عدوا أنفسهم عرباً بثقافتهم ودينهم، فأحبوا اللغة العربية، وقربوا إليهم الشعراء والأدباء، وعقدوا مجالس الفقه، وكانوا رواة، تسند إليهم بعض الأحاديث الشريفة، كما تميزوا بالبساطة، وربما التقشف، فلم تعرف بلاطاتهم التقاليد الملكية، أو أبهة الملك، إن تاريخ البيت الأيوبي لا يبدو واضحاً من سير ملوكه، أو تدوين أحداثه، بل يحتاج على نحو ضروري إلى دراسة العلاقات الداخلية بين ملوك البيت وسلاطينه وتحليلها، ودور الأمراء، والقوى العسكرية، وشبه العسكرية، وتأثير كل هؤلاء في تلك العلاقات، وهذه هي المزية الجديدة التي انفرد بها هذا الكتاب، والتي لم يتطرق إليها البحث سابقاً وفق علمي.

نزهة الأنام في محاسن الشام، غوطة دمشق ومنتزهاتها، أبو البقاء عبد الله البدري، تحقيق: الدكتور منذر الحايك،2011م.

يعد هذا الكتاب الأقدم في موضوعه، فمؤلفه أبو البقاء عبد الله بن محمد البدري(847-894 هـ)، يتحدث عن غوطة دمشق يوم كانت جنة الدنيا. عن فاكهتها في زمن كانت فيه أنواع الصنف الواحد من الفاكهة أكثر من أن تحصى، بل إن بعض الأنواع لا يجد له المؤلف اسماً فيقول: مجهول. عن الزائر الذي شبع من الفاكهة التي تطفو على سطح النهر، والفقراء الذين يحملون مكاتلهم على رؤوسهم ويسيرون في دروب الغوطة، فيعودون وهي ممتلئة بالثمر الحلال الذي سقط عليهم.

عن أزهار وثمار كانت متاحة للغني والفقير، كالنيلوفر، والتمر حنه، وقف وانظر، وورد دمشق الجوري. عن فوائد كل نوع من الثمر أو الخضراوات واستعمالاته الطبية كما قررها كبار أطباء ذلك العصر.

يتحدث عن منتزهات دمشق التي لا مثيل لها: الربوة، والجبهة، وبين النهرين، والشرفين، والنيربين، والحواكير. . . عن عادات أهل دمشق في نزهاتهم واحتفالاتهم، وعن أشعارهم بكل موسم وبكل فصل، بل وبكل نوع من الزهر والفاكهة والشجر.

عن أهل دمشق وكيف كانوا يستعدون للشتاء. عن الثلج وتخزينه للصيف. عن قاقات دمشق، وعن صناعاتها التي اشتهرت في أرجاء العالم، وسارت بها القوافل. مع كل طرفة ونادرة وحكاية وشعر وفائدة.

منامات الوهراني وحكاياته، الشيخ ركن الدين محمد بن محرز الوهراني، تحقيق: د.منذر الحايك، تقديم أ.د.سهيل زكار، 2011م.

قال ابن خلكان في "وفيات الأعيان"، وهو يترجم للوهراني: "أحد الفضلاء الظرفاء، عدل عن طريق الجد وسلك طريق الهزل، وعمل المنامات والرسائل المشهورة به، وفيها دلالة على خفة روحه ورقة حاشيته وكمال ظرفه، ولو لم يكن له فيها إلا المنام الكبير لكفاه، فإنه أتى فيه بكل حلاوة، ولولا طوله لذكرته". ثم ترجم له الصفدي في كتابه "فوات الوفيات"، فقال: "أحد ظرفاء العالم وأدبائهم. سلك ذلك المنهج الحلو والأنموذج الظريف وعمل المنام المشهور، وعلى الجملة فما كاد يسلم من شر لسانه أحد ممن عاصره، ومن طالع ترسله وقف على العجائب والغرائب". وقال الدكتور سهيل زكار في تقديمه: أجاد أخي أبو فراس في عمل كتاب الوهراني المهم تحقيقاً ودراسة، وأخرج، أو لأقل أعاد إخراج الكتاب ضبطاً وشرحاً، ولا شك أنه سيكون لكتاب الوهراني فائدة عظيمة في إخراجه منفرداً مع الدراسة الوافية حول حياته ونشاطاته، ومع الشروح الضرورية للاصطلاحات المتنوعة. وقال الدكتور منذر الحايك في دراسته: إن أهمية كتابات الوهراني الحقيقية تنبع من أهمية عصره وما جرى فيه من التحولات السياسية والمذهبية والاجتماعية، وكشفه العديد من الأمراض الاجتماعية: الرشوة واغتصاب المال العام واللواطة والزنا وجلسات المجون التي كان يشارك فيها قضاة وأمراء وتجار، كما أعطانا فكرة عن مشكلات الجواري والغلمان. وهذه كلها أمور كانت شائعة ولكن الأدب الرسمي يسكت عنها. والمدهش في كل ما كتب الوهراني هو جرأته المستغربة في ذلك الزمان، فقد كتب بلهجة من لا يخشى سلطة وزير أو أمير.

الدولة العربية في صدر الإسلام، د.عبد الحكيم الكعبي 2011م.

إن كثيراً من الباحثين في التاريخ العربي الإسلامي يتحاشى البحث في تاريخ هذه الحقبة ودراسة أحداثها، لا لعدم توافر المعلومات عنها أو شحة المصادر التي تناولتها، بل العكس هو الصحيح ،فالروايات التاريخية عن هذه المرحلة كثيرة جداً، ربما تفوق في كثرتها، ما هو متوافر عن المراحل والحقب الأخرى في التاريخ العربي الإسلامي، ولكن التناقض الكبير والتباين في المعلومات المروية هو الذي يبعد الباحثين ويصدهم عن الخوض في أحداثها. إن هذه الدراسة التي تندرج في إطار التاريخ السياسي للدولة العربية ، هي محاولة لعرض ومناقشة أحداث هذه الحقبة التاريخية المهمة، بموضوعية وتجرد،وقد حاولنا - قدر طاقتنا - تحقيق ذلك الهدف النبيل وبأن تكون خالية من الهوى الشخصي أو التمذهب الحزبي أو الطائفي، وبعيدة عن التوجهات المسبقة، واجتهدنا بما نستطيع، أن تكون منسجمة مع روح الإسلام بكل صفائه ونقائه ونظرته الإنسانية السمحاء.

السوق الدينية في الغرب

تتوجّه إلى علم الاجتماع الديني، المحكوم بالأُطر النظرية الكلاسيكية، الذي طالما ساند أطروحات أفول المقدّس، واكتساح العَلْمنة، وانحسار الدين، انتقادات جمّة بشأن قصور أدواته عن الإحاطة بالواقع الديني الراهن.

ومن هذا الباب، تعالج الأبحاث الواردة في هذا الكتيّب الموضوع بمناهج مستجدّة. في جانب من تلك الأبحاث تعالج سوق الدين في أمريكا، التي تتميز بحيويتها العالية وتحرّر أنشطتها، جرّاء تطوّر مفهوم الدين المدني، فضلاً عما يتسرّب إليه الدين نحو شتى أطراف النسيج الاجتماعي. كما تتابع الأبحاث، من جانب آخر، الواقع الديني الأوروبي، الذي ما فتئَت مؤسّسة كنَسيّة واحدة، ذات لون كاثوليكي، أو لوثري، أو أنغليكاني، تحتكر الفضاء في مجمل أقطاره. وقد لا تقنع تلك المؤسسة بما تنعم به من حظوة من قبل الدولة، بل تعمل جاهدة للتضييق على نظيراتها من التقاليد الدينية الأخرى.

بات القول بتراجع الدين أو تمدّده على المحك، جراء اختبار الوقائع ضمن اقتصاد الاعتقاد، الذي بقدر ما ينشغل بمستهلكي الدين والمزوِّدين به، يولي الفضاءَ الحاضنَ عناية أيضا، من حيث احتكار النشاط فيه أو تحرّره. ومن [illegible] وتُقيّم مستويات الركود والحراك في الحقل الديني.




أفكار
للدراسات والنشر




صفحات
للدراسات والنشر
www.darsafahat.com



ISBN 978-9933402761

تصميم الغلاف: م. جمال الأبطح